LA DIVINATION ARABE

ÉTUDES RELIGIEUSES, SOCIOLOGIQUES ET FOLKLORIQUES SUR LE MILIEU NATIF DE L'ISLAM

PAR

TOUFIC FAHD

PROFESSEUR D'ISLAMOLOGIE ET DE LITTÉRATURE ARABE
A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG



LEIDEN
E. J. BRILL
1966

PRINTED AT CULTURA PRESS · WETTEREN · BELGIUM

À la chère mémoire de

Raymonde SIMON et Rosette NEHER

AVANT-PROPOS

Le point de départ des recherches qui font l'objet de cette publication fut un mémoire de Licence sur l'oniromancie dans le Proche-Orient ancien. Nous allions approfondir ce sujet quand nous avons appris que le Prof. A. Leo Oppenheim s'apprêtait à publier un ouvrage sur le même sujet, lequel a paru en septembre 1956, dans les *Transactions of the American Philosophical Society*, sous le titre de *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream-Book.*

Nous avons alors remarqué l'absence totale de l'ancienne Arabie dans cet ouvrage de grande valeur. Aussi, avons-nous décidé de combler cette lacune, en offrant aux Orientalistes une étude susceptible de leur permettre de suivre l'évolution de l'oniromancie après la désagrégation de la culture du Proche-Orient antique dont l'héritage fut recueilli en partie par l'Islam. Nous avons remarqué en même temps qu'en dépit des nombreuses recherches qui ont été consacrées à la divination dans l'ancien Orient, rien de complet n'a été fait sur la divination arabe proprement dite. C'est pourquoi, animé du même désir, nous avons étendu notre enquête à l'ensemble du domaine divinatoire, espérant ainsi mettre en valeur la richesse étonnante de la tradition arabe qui a véhiculé jusqu'à nous les antiques vestiges de techniques qui ont joui d'une immense faveur dans les grands empires sémitiques.

À travers une documentation suspectée à l'excès depuis le début de ce siècle, nous croyons avoir réussi à replacer dans son cadre primitif la pensée religieuse de l'Arabie païenne. Nous souhaiterions que ce travail ne demeure pas isolé et qu'il contribue à redonner aux sémitisants de nos jours la confiance qu'avaient leurs maîtres, au début de ce siècle, dans la tradition arabe.

Ce travail doit beaucoup au Centre National de la Recherche Scientifique qui nous a accueilli parmi ses membres durant les cinq années qui ont été nécessaires pour mener à sa fin notre vaste enquête. Nous avions pour directeur et parrain de recherche MM. le Doyen Marcel

Simon et le Prof. André Neher. M. le Prof. Régis Blachère nous avait fait l'honneur d'accepter d'être le rapporteur de notre thèse ; mais malheureusement son état de santé ne lui a pas permis de nous suivre jusqu'au bout. Nous lui exprimons ici notre profonde gratitude. C'est M. le Prof. Charles Pellat qui a bien voulu prendre très aimablement la relève. En peu de temps, il a fourni tout le travail qu'il nous aurait consacré durant les années d'élaboration de ces recherches, en lisant intégralement notre manuscrit avant son envoi à l'impression. Nombreuses ont été les remarques judicieuses dont il nous a aimablement fait part et les corrections d'ordre stylistique qu'il a eu l'obligeance de nous signaler. Nous le remercions de son admirable patience et de son dévouement illimité. De même, MM. le Doyen Simon et le Prof. Neher nous ont fait l'amitié de lire notre manuscrit et y ont apporté de nombreuses améliorations stylistiques qui échappent forcément à quiconque écrit dans une langue qui n'est pas sa langue maternelle. Qu'ils veuillent trouver ici l'expression de notre profonde gratitude pour tout ce qu'ils ont été pour nous depuis le commencement de nos recherches.

Nos remerciements vont, enfin, à M. le Prof. Emmanuel Laroche, Directeur de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, dont les conseils nous ont toujours bien guidé dans les difficultés auxquelles il nous est souvent arrivé de nous heurter. Il a mis à notre disposition sa parfaite connaissance d'un aspect du sujet à la compréhension duquel nous n'étions pas préparé. M. René Labat, Prof. au Collège de France, nous a également fait bénéficier de ses judicieux conseils et de ses bienveillants encouragements. Qu'il veuille bien agréer l'expression de notre sincère gratitude.

Strasbourg le 1er Mars 1966. T. F.

SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION

a/â/ä	ا / ـا / ى	ḍ	ض
b	ب	ṭ	ط
t	ت	ẓ	ظ
ṯ	ث	ʿ	ع
ǧ	ج	ġ	غ
ḥ	ح	f	ف
ḫ	خ	q	ق
d	د	k	ك
ḏ	ذ	l	ل
r	ر	m	م
z	ز	n	ن
s	س	h	ه
š	ش	w/û	و / ـُو
ṣ	ص	y/î	ي / ـِي

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Aġ. = AL-IṢFAHÂNÎ, *K.al-Aġânî.*
AIEO = *Annales de l'Institut d'Études Orientales de l' Université d'Alger,* Paris 1/1934 →
AJSL = *American Journal of Semitic Languages and Literature,* Chicago (1/1884-11/1895 : *Hebraica* ; 12/1896-63/1941 : AJSL ; 64/1942 → : JNES).
AO = *Archiv Orientální,* Prague 1/1929 →

ARAL = *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, Rome 24/1873 → (suite des *Atti dell' Accademia pontificia* ...)
ARW = *Archiv für Religionswissenschaft*, Berlin 1/1898 →
BIFAO = *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* : 1/1901 →
BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* Londres 1/1917 →
CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum.*
CRAI = *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* Paris, 1/1857 →
Fih. = NADÎM[IBN AN-], *K. al-fihrist.*
GES.-BUHL = GESENIUS-BUHL, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 17e éd.
GLECS = *Groupe Linguistique d'Études Chamito-sémitiques*, Paris.
H. Ḫ. = ḪÂĞĞI ḪALÎFA, *Kašf aẓ-ẓunûn* ...
HUCA = *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati 1/1948 →
IBN AL-AṮÎR = AṮÎR[IBN AL-], *al-Kâmil fî t-târîḫ.*
IBN ḪALDÛN = ḪALDÛN[IBN], *Muqaddima.* Nous donnons la pagination du texte arabe de Quatremère, suivie de celle de la traduction française de de Sacy.
ʿIqd = ʿABD RABBIH[IBN], *al-ʿIqd al-farîd.*
ʿIrâfa = Ps.-ĞÂḤIẒ, *K. al-ʿirâfa* ...
JA = *Journal Asiatique*, Paris 1/1822 →
JAOS = *Journal of the American Oriental Society*, Baltimore-New Haven 1/1843 →
JBL = *Journal of Biblical Literature*, Philadelphie-New York 1/1881 →
JNES = *Journal of Near Eastern Studies* (*cf.* s. AJSL).
J. of Ph. = *The Journal of Philology*, Londres-Cambridge 1/1868-35/1919-20.
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres 1/1834→
JSOR = *Journal of the Society of Oriental Researches*, Chicago 1/1917-16/1932.
L'A = MANẒÛR[IBN], *Lisân al-ʿArab.*
MASʿÛDÎ = AL-MASʿÛDÎ, *Murûğ aḏ-ḏahab* ...
MFO = *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth* : 1/1906 → Devenus MUSJ à partir de 8/1922 →
Munğid = L. MAʿLÛF, *al-Munğid*, 9e éd., Beyrouth 1937.
MUSJ = *Mélanges de l' Université St. Joseph* (*cf.* s. MFO).

MW = *The Muslim World.* A Quarterly Journal of Islamic Study and of Christian Interpretation among Muslims, Hartford Seminary Foundation, Connecticut.
OLZ = *Orientalische Litteraturzeitung*, Leipzig 1/1898 →
RA = *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, Paris 1/1884 →
RB = *Revue Biblique*, Jérusalem-Paris 1/1892 →
RÉI = *Revue des Études Islamiques*, Paris 1/1927 → (remplace la *Revue du Monde Musulman* : 1/1906-66/1926).
RÉJ = *Revue des Études Juives*, Paris 1/1880 →
Rev. Afr. = *Revue Africaine* (Société historique algérienne), Alger 1/1856 →
RHA = *Revue Ḥittite et Asianique*, Paris 1/1930 →
RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris 1/1880 →
RMM = Voir s. RÉI.
RRAL = *Rendiconti della Reale Academia dei Lincei*, Rome 1/1884 →
RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Rome 1/1907 →
TʿA = AZ-ZABÎDÎ, *Tâğ al-ʿArûs.*
Usd = AṮÎR[IBN AL-], *Usd al-ġâba.*
WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienne 1/1887 →
ZA = *Zeitschrift für Assyriologie*, Leipzig-Berlin 1/1886 → (succéda à *Zeitschrift für Keilschriftforschung* ... : 1/1884-2/1885).
ZATW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen-Berlin 1/1881 →
ZDMG = *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1/1845 →
ZDPV = *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig 1/1878 →

N.-B. → Les autres abréviations sont aisément élucidées par le recours à la bibliographie.

INTRODUCTION

Situation culturelle et religieuse de l'Arabie Centrale avant l'Islam

L'Arabie ancienne face aux grands bouleversements de l'histoire

L'Arabie centrale, dernier bastion du paganisme sémitique, a survécu, dans son appauvrissement et dans son isolement, à la disparition des civilisations de l'Ancien Orient, démantelées par les conquêtes d'Alexandre le Grand et progressivement assimilées et supplantées par la civilisation gréco-romaine. De ce monde antique, enfoui sous les ruines de la Mésopotamie et de la Vallée du Nil, aurait-elle conservé quelques souvenirs ? Tout porte à l'espérer ; d'autant plus qu'elle fut la seule contrée du Proche-Orient à avoir échappé à l'hellénisation. Mais cette étanchéité même et cette imperméabilité aux influences extérieures font de ce témoin, unique et d'une si haute antiquité, un témoin aveugle, la plupart du temps, et inconscient de ce qui se passait autour de lui.

Avant que le sol de la Mésopotamie n'ait révélé au monde moderne les vestiges de la civilisation assyro-babylonienne, les regards des chercheurs étaient tournés vers l'Arabie ; ils l'interrogeaient avec confiance et curiosité sur le passé sémitique, comme l'on interroge le survivant unique d'une grande catastrophe. Les exégètes, dans leur désir de comprendre la Bible et de projeter sur elle les lumières de l'histoire, cherchaient auprès des fils d'Ismaël les survivances de leur long passé (1).

1. Le caractère tardif de la documentation arabe ne les en dissuadait pas, parce qu'ils étaient persuadés que le désert contribua à conserver, chez les Arabes mieux que chez les peuples frères (Hébreux et Assyriens), les propriétés de l'esprit et de la culture sémitiques. C'est sur cette base que G. Jacob écrivait : « Wer den Semitismus des Alten Testamentes verstehen lernen will, kann des vergleichenden Studiums der arabischen Literatur nicht entraten » (*Altarabische Parallelen zum Alten Testament*, in *Studien in arabischen Dichtern*, IV, Berlin 1897, p. 3).

Mais les fouilles des cités antiques de Sumer et d'Akkad ont vite accaparé l'attention des Sémitisants et capté l'intérêt qu'ils portaient pour l'Arabie. Désormais on tentera de déceler des rapports entre cette dernière et la civilisation mésopotamienne ; puis, par suite des excès du *panbabylonisme* (1), les recherches sur le passé arabe s'estompèrent, et une suspicion de plus en plus grande s'attacha à l'ensemble des traditions véhiculées par les sources islamiques (2).

L'Arabie du Sud, avec son imposant matériel épigraphique qu'elle continue à déverser sur les champs des fouilles, jette peu de clarté sur l'histoire et la culture du Ḥiğâz. Les divers royaumes qui se sont succédé sur son sol, se présentent comme un phénomène hétérogène par rapport au type social instable et en perpétuelle mouvance qui régnait dans le reste de la péninsule. Les éléments nomades qui évoluaient aux frontières de ces royaumes servaient d'intermédiaires entre eux et les tribus du centre. Par les voies de communications qui sillonnaient l'Arabie du Nord au Sud et d'Est en Ouest, des échanges commerciaux avaient certes lieu ; mais, dans quelle mesure ont-ils occasionné des influences d'ordre culturel, nous aurons à le préciser pour ce qui nous concerne.

Quant aux royaumes des Liḥyânites et des Ṯamûdéens de l'Arabie du Nord qui n'étaient que des tentatives de fixation provisoire de

1. Représenté particulièrement par H. Winckler et A. Jeremias qui voient, dans les religions des Arabes préislamiques, les mêmes doctrines astrales et les mêmes conceptions forgées par la sagesse sacerdotale des Babyloniens. *Cf.*, notamment, du premier, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch-Kulturgeschichtlich-Mythologische Untersuchung*, in MVAG 6, 4-5/1901, 223 p. ; *Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker*, in *Der alte Orient* 3, 2, Leipzig 1901, 58 p. ; *Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus*, Leipzig 1907 ; du second, *Handbuch der alt-orientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1913 ; *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, ,4e éd. (entièrement refondue), Leipzig 1930 (1re éd., Leipzig 1904) ; *Im Kampfe um Babel und Bibel*, Leipzig 1903 ; *Die Panbabylonisten, der alte Orient und die ägyptische Religion*, Leipzig 1907.

2. L'expression la plus violente de cette suspicion est formulée par D. Nielsen, in *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, I, Leipzig, 1927, p. 180 *sq.* : « Der religiöse Fanatismus hat aber nicht allein aus der vorislamischen Zeit ein historisches Vacuum geschaffen ; sondern gibt zugleich von ihr ein tendenziös gefärbtes Bild, indem dieses Vacuum mit falschen dogmatischen Theorien und apocryphen biblischen Legenden ausgefüllt wird... Nirgends treffen wir ein wirkliches Verständnis des untergangenen Heidentums ». Pour son opposition aux thèses des panbabylonistes dont il prend la contrepartie, *cf.*, en particulier, *Der Dreieinige Gott*, I, Copenhague 1922, p. 9 *sq.* ; 26 *sq.* ; etc.

groupements nomades et qui, d'ailleurs, étaient réduits à n'être que des royaumes itinérants, comme en témoigne la grande dispersion de leurs inscriptions, leur apport à l'histoire culturelle du Ḥiğâz reste faible, en raison, peut-être, de la pauvreté du contenu du modeste matériel épigraphique recueilli jusqu'à ce jour. Il en est de même des Ṣafaïtes, appartenant également à un groupement semi-nomade, qui se sont considérablement éloignés de leur point d'origine et qui perdirent, de ce fait, le contact avec les tribus restées sur le sol proprement arabe.

Que dire alors des royaumes périphériques, tels que Petra, Palmyre et, plus tard, les Laḫmides et les Ġassânides ? Sous l'action rapide d'éléments étrangers et grâce à la prodigieuse faculté d'adaptation de l'Arabe, il est devenu fort malaisé de retrouver, dans ce qui nous est resté d'eux, les particularités de la culture arabe, à laquelle ils avaient appartenu. Néanmoins, certains faits religieux, ethniques et linguistiques constituent un lien, si fragile soit-il, entre ces cultures évoluées et le fonds commun à tous ceux qui sont issus du berceau de la race arabe. Nous nous attacherons, au cours de ce travail, à ne rien négliger des indices permettant d'établir un rapport, de quelque nature qu'il soit, entre la souche arabe et ses ramifications syriennes, palestiniennes et mésopotamiennes.

Limites du sujet

Ainsi délimitée, la région qui servira de cadre à nos recherches, est celle du Ḥiğâz, de la Tihâma, du Nağd et du reste de l'ancien royaume des Kinda, à l'époque préislamique et dans l'Islam primitif. Le choix de ce cadre n'est qu'une question de principe ; car, pour des sujets tels que le nôtre, les limites chronologiques et spatiales sont d'importance mineure. Il faudra, en effet, pouvoir suivre chacune des conceptions et pratiques que nous étudierons, depuis ses plus lointaines origines et à travers ses multiples mutations et déplacements, afin de parvenir à en préciser les contours et les modalités. Mais nous ne prendrons en considération que les conceptions et pratiques qui sont initialement attestées pour cette période et dans cette aire géographique.

Sources et méthode

Pour la même raison, les sources utilisées seront de provenance diverse. Elles appartiendront à tout le domaine sémitique et seront de nature aussi bien littéraire qu'épigraphique. Le problème de l'au-

thenticité des traditions arabes rapportées par les auteurs musulmans nous préoccupera moins ici, puisque, même fictifs et anachroniques, les textes religieux, sociologiques et folkloriques, charrient toujours des éléments primitifs susceptibles de compléter et d'enrichir les données authentiques. Ce qui ne nous dispensera pas d'examiner avec méthode et esprit critique tous les matériaux qui serviront à la construction de cette œuvre. Par des recoupements opérés dans les sources censées être authentiques, nous espérons parvenir à vérifier les données littéraires de caractère tardif et de but suspect. De même, la coordination des éléments recueillis dans les divers milieux environnants aidera à combler les lacunes et à redresser les déformations, inévitables surtout quand il s'agit de traditions orales. Bien entendu, l'âge des documents a son importance ; mais, dans notre domaine, il faut tenir compte aussi de la persistance des usages et de leur imperceptible évolution en milieu bédouin et dans ce Ḥiğâz qui forme une barrière contre la marée des influences extérieures. Plus importante encore est la nature des documents ; la force de leur témoignage en résulte essentiellement. Le document épigraphique prime le littéraire et, parmi les sources littéraires, le document officiel prime le privé ; c'est-à-dire, dans notre cas, les données coraniques et celles du Ḥadîṯ ont plus de poids que celles des récits à caractère anecdotique et légendaire. Les écrits historiques jouissent d'un prestige particulier, équivalant à celui des données linguistiques. Un usage sera fait, non sans prudence et réserve, de cet instrument précieux qu'est l'étymologie ; l'onomastique sera également interrogée ; car, c'est aux noms des lieux que s'attachent les plus vieilles survivances. Enfin, les particularités connues et généralement signalées, les traits distinctifs, les témoignages directs et proches des faits prennent le pas sur les indications isolées et rares.

Partant de ces principes, notre enquête s'est étendue aux sources les plus variées : après les sources à caractère religieux, nous avons dépouillé les principales chroniques et histoires universelles, les dictionnaires géographiques, les écrits littéraires, les recueils poétiques, les ouvrages lexicographiques, les biographies, les encyclopédies, les récits des voyageurs, les études folkloriques, anciennes et modernes, les travaux archéologiques, etc. Les dimensions de cette enquête sont commandées par la dispersion de la matière que nous recherchons, diffuse qu'elle est dans toutes les formes de la pensée. Les résultats ne sont pas proportionnels à l'ampleur de l'enquête ; mais, si maigres soient-ils, ils demeurent néanmoins déterminants.

Origine ethnique et provenance géographique des Arabes

Cette matière disparate et polyvalente reste, dans son utilisation et son interprétation, subordonnée au problème de l'origine ethnique et de la provenance géographique. À ce problème qui déborde le cadre arabe et se pose à propos de tous les Sémites, aucune solution définitive n'a été apportée.

Thèse de l'origine arabe des Sémites

En effet, la thèse de l'origine arabe des Sémites (1), manquant de preuves positives, à l'exception de quelques faits linguistiques discutables, a eu finalement le tort de se modeler sur l'invasion islamique, laquelle constitue un événement exceptionnel. La théorie du dessèchement progressif de la presqu'île arabique, bien qu'elle puisse se fonder sur des arguments géologiques sérieux, n'a pas eu de chauds partisans. Cela tient au fait qu'à l'époque où s'était instaurée la querelle autour du berceau primitif des Sémites, la structure géologique et architectonique de l'Arabie était encore inconnue. Il est notable qu'Ibn-al-Muğâwir (2) qui écrivit dans la seconde moitié du VIIe/XIIIe siècle, nous conserva le souvenir de la continuité entre la presqu'île arabique et le continent africain. La séparation des continents est imputée, dans ces légendes, à Ḏû l-Qarnayn, figure mythique qui pourrait se confondre avec Mardouk (3). Or, Pierre Lamare (4) affirme que des éléments géologiques démontrent que la mer Rouge qui apparaît comme une énorme fosse, séparant l'Égypte, le Soudan et l'Érytrée de l'Arabie, se forma dans une période de peu antérieure à l'époque historique.

1. Thèse défendue par de grands noms de l'orientalisme ; *cf.*, à ce sujet, les éléments bibliographiques essentiels et les conclusions *ap.* Dussaud, *Pénétration*, 198 *sqq.*, 209. Pour G. A. Barton, *Semitic and Hamitic Origins*, Philadelphie 1934, p. 18, c'est le Yémen qui fut la terre d'origine des peuples sémitiques ou, au moins, leur « berceau » et leur « premier habitat séparé » (*cf.* p. 27).

2. *Descriptio Aarabiae Meridionalis* (Extr. de *Târîḫ al-Mustabṣir*), éd. O. Löfgren, I, p. 51 ; *cf.* aussi pp. 106 et 115.

3. Comp. *Cor. 18*, 94, où Ḏû l-Qarnayn rappelle Mardouk sollicité par les dieux pour détruire les monstres, dans la légende de la création (*Enûma Eliš*). Sur Ḏû l-Qarnayn, *cf. infra*, pp. 71 et 222, n. 6 ; comp. Abû l-Kalâm Âzâd, *Šaḫṣiyyat Ḏî l-Qarnayn al-maḏkûr fî l-Qur'ân*, in *Ṯaqāfat al-Hind*, 1950.

4. *Structure géologique de l'Arabie*, Paris & Liège, 1936, 64 p., II pl. ; comp. B. Moritz, *Arabien : Studien zur physikalischen und historischen Geographie des Landes*, Hanovre 1923 ; L. Dubertet et J. Weuleresse, *Syrie, Liban et Proche-Orient. Première Partie : La péninsule arabique*, Beyrouth, Impr. Catholique, 1940.

Cela explique l'analogie existant entre les deux parties quant à la faune et à la flore.

Ainsi, la rupture des deux continents et la naissance de la mer Rouge auraient favorisé l'extension des zones désertiques en Arabie. Toutefois, rien ne prouve que le type de région naturelle, commun aux deux rives de la fosse qui les sépare, a été formé consécutivement à l'effondrement de cette dernière. Or le domaine à faciès saharien qui constitue la majeure partie de la péninsule, se rattache au grand plateau désertique africain et plus particulièrement à la Nubie, tandis que le Yémen s'apparente à l'Abyssinie. De même, le Ḥaḍramawt se révèle l'homologue du Somaliland britannique et le Ḍofâr occupe la même position par rapport à l'Archipel de Soqoṭra. Seules les montagnes du ʿUmân offrent des affinités asiatiques ; elles forment un rameau détaché de l'arc iranien et semblent prolonger la chaîne du Zagros. Si dessèchement il y eut, toutes ces zones homologues durent en être affectées.

Dans l'état actuel de la géographie physique de la presqu'île arabique, la sécheresse des zones intérieures de l'Arabie centrale et septentrionale s'explique par des raisons hypsométriques. En effet, si l'Arabie du Sud-Est a des cours d'eau permanents et qu'ils manquent au Nord, bien que la formation orographique de la péninsule soit apparemment uniforme, cela tient au fait que la grande chaîne de montagnes, dite as-Sarât, qui longe parallèlement la mer Rouge de l'extrême Nord à l'extrême Sud, ne dépasse peut-être jamais les 2.500 m. d'altitude au Nord ; c'est pourquoi, l'humidité, surgie par évaporation de la mer et dirigée vers l'intérieur, n'est pas arrêtée par les montagnes, trop basses, mais est portée vers l'Est au-dessus des immensités désertiques où, empêchée de se condenser, par la chaleur excessive, elle va en se dissolvant. Au Sud, par contre, l'altitude atteint 3.500 m. (1). C'est pourquoi, l'énorme quantité de vapeur d'eau, surgie de la mer Rouge, se dirige vers l'Orient, se heurte aux montagnes qui l'arrêtent, et se réduit alors soit en pluie soit, pour le moins, en humidité suffisante pour la culture (2).

La disposition symétrique, par rapport à l'Arabie déserte, des pays relativement riches qui constituent ce que J. Breasted a appelé le « croissant fertile », à savoir l'Iraq, la Syrie et la Palestine, rend déjà

1. Certaines des principales villes du Yémen dont la capitale Ṣanʿâʾ, sont situées entre 2 000 et 2 500 m. au-dessus du niveau de la mer. Les voyageurs ne peuvent s'empêcher de comparer le Yémen au Liban, tant les ressemblances de géographie physique sont frappantes.

2. Nallino, *Raccolta*, III, p. 8.

invraisemblable la thèse de l'origine arabe des peuples sémitiques. Il est, en effet, inconcevable d'admettre que le désert, dans sa pauvreté et son extrême aridité, ait pu donner naissance à des peuples qui sont à l'origine des grandes civilisations de l'Orient antique, alors que les sols infiniment plus fertiles des pays voisins n'auraient pas réussi à faire surgir un peuple capable d'endiguer les flots du désert et de perpétuer son nom par les vestiges de sa civilisation. Cet occupant « présémitique » des pays du « croissant fertile » ne nous est pas encore connu.

L'arabisation de ces régions est évidemment un phénomène postérieur à la séparation des peuples sémitiques et à leur implantation définitive dans les pays qui sont devenus leurs patries respectives, et rien ne permet de conclure qu'un phénomène analogue de sémitisation ait pu se produire au moment de la dispersion des peuples « arabiques ». À l'origine, le qualificatif de « sémite » devait s'appliquer à un groupe ethnique et linguistique, alors que celui d'« arabe » devait désigner plus particulièrement une région géographique et s'appliquer à l'habitant de la *ʿAraba* (1). Mais il déborda l'Arabie et devint le synonyme de nomade, s'appliquant, dans la pensée de Dussaud, à toutes les vagues successives de populations amûrrites qui ont envahi la Mésopotamie, la Syrie et la terre de Canaan, déjà à une très haute époque (2).

L'affirmation de Sprenger (3), qualifiant la géographie de la péninsule arabique de « Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus », s'étant révélée indémontrable du point de vue géographique

1. *Cf.* cependant Yâqût, III, 633 *sqq.*, où, à côté de l'habitat, figure la langue : ان كل من سكن جزيرة العرب ونطق بلسان اهلها فهم العرب، سموا عربا باسم بلدهم العربات...

2. Cf. Jean Robert Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Thèse Liège, 1956, où l'auteur démontre l'existence de tribus sédentarisées, amûrréennes ou autres (les Ḫanéens, les Benjaminites, les Sutéens, les Ḫabiru), qui, au cours du IIIe millénaire, pénétraient progessivement au cœur des cités mésopotamiennes. Ainsi, gagnerait en vraisemblance l'opinion de Dussaud, *Pénétration*, 198 (reposant sur une observation d'A. Parrot, *Archéologie Mésopotamienne*, II, 1953, relative à un groupement, de l'époque d'Obeid, de provenance sud-orientale), que des tribus arabes sédentarisées occupaient les embouchures de l'Euphrate et du Tigre, dès le début du IVe millénaire, et participaient peu à peu à la civilisation mésopotamienne.

3. *Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der entwickelungsgeschichte des Semitismus*, Berne 1875 ; *cf.* aussi p. 293 : « Alle Semiten sind nach meiner Überzeugung abgelagerte Araber ».

et historique, on l'étaya par l'argument linguistique qui consiste à faire de la langue arabe la forme la plus ancienne et la plus originale du groupe sémitique. Ignazio Guidi (1) refuta cet argument, en démontrant, d'une part, que l'antiquité et l'originalité des formes de la langue arabe ne supposent pas nécessairement que c'est en Arabie qu'il faut chercher le berceau des peuples qui parlent des langues sémitiques et, d'autre part, que les archaïsmes que l'on trouve dans la lexicographie arabe, sont dus à l'isolement dans lequel vivaient les tribus arabes qui sont demeurées longtemps à l'abri des influences extérieures. Par ailleurs, l'arabe est loin de représenter le type primitif du sémitique ; il n'est peut-être que la forme qui s'en écarte le moins.

Thèse de l'origine mésopotamienne des Sémites

À la thèse de l'origine arabe des Sémites, le même Ignazio Guidi opposa la thèse de leur origine *mésopotamienne*, dont les défenseurs se recrutent généralement parmi les Assyriologues. Sémitisant de formation, I. Guidi (2) usa de la même méthode comparative qui servit à déterminer la patrie et le degré de culture des plus anciens Indoeuropéens. Grâce à une analyse détaillée — faite à l'aide d'instruments de travail encore imparfaits, notamment pour l'accadien — de la terminologie élémentaire, relative à la configuration du sol et au climat, aux minéraux et aux plantes, aux animaux, au genre de vie et, enfin, à la culture du figuier, de l'olivier et de la vigne, l'auteur croit avoir démontré que tous les Sémites habitèrent d'abord le bassin inférieur de l'Euphrate et, de là, se scindèrent pour aller habiter l'Arabie, l'Assyrie, la Syrie et la Palestine.

Depuis la fin du siècle dernier et en dépit des progrès géants réalisés par l'Assyriologie, au courant du dernier demi-siècle, et par l'archéologie orientale, rien, à notre connaissance, n'est venu modifier les termes de cette conclusion (3). Nous ne cachons pas nos sympathies à son endroit, d'autant plus qu'il nous arrivera, à maintes reprises, de nous trouver devant des faits qui ne s'expliqueraient au mieux que dans une telle perspective. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous nous sommes arrêté un moment sur ce problème des origines.

À cette origine mésopotamienne, très lointaine et pratiquement invérifiable, se sont ajoutés au cours des âges des rapports dont il est

1. *Della sede primitiva dei popoli Semitici*, in ARAL, ser. III, *Memorie della Cl. di Sc. Mor., Stor. e Filol.*, vol. III/1878-9, pp. 566-615.

2. Suivi par H. Lammens, *Berceau*, 138 *sqq*.

3. Comp. A. Ungnad, *Das Wesen des Ursemitischen*, Leipzig 1925, p. 21 *sq*.

fait état dans la documentation assyro-babylonienne (1), rapports qui étaient de nature à occasionner des influences et des emprunts religieux et culturels. Nous ne négligerons point, dans les études qui vont suivre, de souligner toutes les données qui nous paraîtront susceptibles d'éclairer d'un jour nouveau les relations de toute nature qui peuvent avoir existé entre l'Arabie et la Mésopotamie.

L'intermédiaire iranien

Nous pouvons cependant noter, dès maintenant, que l'héritage assyro-babylonien, recueilli par l'Empire de Cyrus et légué, par-delà les conquêtes d'Alexandre et le Royaume séleucide, à l'Empire persan, échut en fin de compte entre les mains des Arabes au VIIe siècle. Cette audacieuse affirmation semble gratuite au prime abord. Nous ne sommes pas encore en mesure d'en donner une preuve complète, ni de suivre, à travers cette longue histoire, le cheminement de cet héritage. Mais un texte d'Ibn Ḫaldûn, quoique de portée négative et inspiré peut-être par une légende parallèle, celle de la destruction de la bibliothèque d'Alexandrie (2), vient à l'appui de cette affirmation. Voici la traduction de ce texte qui revêt une importance particulière pour la matière faisant l'objet de ce travail : « Les Chaldéens, les Assyriens et leurs contemporains parmi les Coptes pratiquaient la magie, l'astrologie, ainsi que les charmes et les talismans qui en résultent. Des peuples, tels les Persans et les Grecs, les apprirent d'eux ; les Coptes y ont particulièrement excellé ... Mais, quand les Musulmans conquirent le pays des Persans et recueillirent un nombre incalculable de leurs livres et des feuillets (*ṣaḥâ'if*) contenant leurs sciences, Saʿd b. Abî Waqqâṣ écrivit à ʿUmar b.al-Ḫaṭṭâb pour lui demander l'autorisation de les faire copier par les Musulmans. Alors ʿUmar lui répondit : « Jetez-les à l'eau ; car, si ce qu'ils contiennent montre le bon chemin, Dieu nous a déjà guidé par un meilleur guide ; si, par contre, il mène à l'erreur, Dieu nous en a exemptés ». Alors, ils les ont jetés à l'eau ou au feu.

1. Dès la première moitié du 1er millénaire av. J.-C., le nom des Arabes et de l'Arabie figure dans les chroniques des conquérants assyriens. Les principaux textes se trouvent in ANET, pp. 283-6 et 297-301 (trad. L. Oppenheim) et l'ensemble de la documentation est réuni par Trude Weiss Rosmarin, *Aribi und Arabien in den Babylonisch-Assyrischen Quellen*, in JSOR, 16/1932, 1-37.

2. *Cf.* M. Meyerhof, *Joannes Grammaticos (Philoponos) von Alexandrien und die arabische Medizin*, in *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo*, 2/1931, p. 5 *sq*.

C'est ainsi que les sciences des Persans ont disparu sans parvenir jusqu'à nous » [1].

Le caractère tendancieux de ce texte est indéniable ; il est à peine nécessaire de faire remarquer qu'il émane du souci de sauvegarder l'originalité des sciences musulmanes et de prouver surtout le caractère complet et parfait de la révélation coranique. Néanmoins, il nous fournit une précieuse indication qui montre que les Arabes avaient conscience de l'importance de l'héritage culturel persan et qu'ils avaient tendance à vouloir conserver les livres qu'ils trouvaient et à les copier. Par la suite, nous apprenons que tout n'avait pas été détruit, puisque plusieurs ouvrages nous ont été traduits du pehlevi. Il en fut de même pour le grec ; en effet, un grand nombre de traités de tous genres furent recueillis par les Arabes et traduits dans leur langue.

On peut même dire, avec E. Blochet [2], que « la conquête de la Perse par l'Islam fut peut-être moins profonde et moins complète que celle de l'Islam par l'esprit iranien ». Compte tenu de l'engouement des Arabes pour la connaissance et de la curiosité qu'ils témoignaient à tous les domaines de la science, ils n'ont certes pas négligé l'apport de l'antiquité sémitique véhiculé jusqu'à eux par la culture iranienne. Les œuvres d'al-Ǧâḥiẓ et d'Ibn Qutayba, pour ne citer que ces deux auteurs, sont farcies de données d'une saveur antique, portant la marque de l'esprit et des conceptions sémitiques. Elles parvinrent jusqu'à nous par l'intermédiaire iranien. Nous aurons à le constater surtout dans le chapitre relatif aux omens.

L'intermédiaire sud-arabe

Cet intermédiaire n'est pas isolé. En effet, l'Arabie du Sud dont la culture offre des rapprochements assez frappants avec la civilisation assyro-babylonienne, a dû contribuer à la diffusion de pratiques religieuses et divinatoires de provenance mésopotamienne, sur son sol, dans ses colonies en Arabie du Nord et sur les routes des caravanes. Le faible apport de ses multiples inscriptions ne nous permet pas de nous en rendre suffisamment compte ; mais certains éléments du panthéon arabe ne laisseront pas de nous en convaincre.

Ainsi, cette Arabie centrale, réputée pour être fermée à toutes les influences, ne l'aurait pas été autant qu'on le croit. Isolée sur trois

1. III, 89 *sq.*/ 124 *sq.* ; trad. angl. III, 113.
2. RHR 38/1898, 33.

de ses côtés, par la mer Rouge, le golfe d'Aden et le golfe Persique, elle est ouverte au Nord, sur l'Asie antérieure et se relie à l'Iraq, à la Syrie et à la Transjordanie. Aucune limite structurale nette ne la sépare du continent ; en effet, le désert de Syrie occupe le prolongement Nord des déserts de l'Arabie septentrionale.

Voies de communications

Par ailleurs, quatre grandes voies de communications orientent l'Arabie vers les diverses zones d'influence et l'ouvrent à leur action : le Wâdî d-Dawâsir qui assure une bonne route, allant de l'extrémité Nord-Est du Yémen jusqu'à l'Arabie centrale, d'où l'on peut atteindre al-Baṣra sur le golfe Persique. Ce fut là sans doute la grande voie terrestre qui, à une époque très reculée, a permis les contacts commerciaux et culturels entre l'ensemble de l'Arabie et la Mésopotamie. Il faut y ajouter le Wâdî r-Rumma, le long duquel les caravanes peuvent se déplacer du centre de l'Arabie jusqu'aux rives de l'Euphrate méridional. Le Wâdî s-Sirḥân lie l'Arabie centrale aux plateaux du Ḥawrân et à la Syrie, longeant le groupe d'oasis appelé al-Ǧawf. Enfin, une route, côtoyant le bord intérieur de la chaîne de montagnes parallèle à la mer Rouge, conduit de Médine à la Palestine et à la Syrie. Elle formait pendant longtemps la partie la plus importante de l'itinéraire du Pèlerinage musulman, provenant d'Afrique du Nord et des pays arabes et asiatiques [1].

Place de la culture arabe dans le contexte culturel de l'Asie antérieure

Concluons, avec H. Winckler, que « la culture arabe appartient totalement au domaine des cultures de l'Asie antérieure ; il s'agit là d'un organe corporel dont la circulation sanguine se trouve commandée par l'ensemble de l'organisme. Le développement d'un tel membre ne peut se faire sans une influence des autres. De même, toute vue, faisant fi de cette constatation, demeure incomplète et mène à des conceptions erronées. Ainsi, l'évolution de la culture arabe se laisse reconnaître, dans son conditionnement, par les diverses destinées des grandes cultures environnantes » [2].

Bien que la structure sociale de l'Arabie ait été toujours affectée par la vie nomade, elle ne fut jamais entièrement hors du contact des centres de civilisation. Quoi qu'on en dise, le désert ne fut pas impé-

1. *Cf.* Dussaud, *Pénétration*, 24 *sqq.* ; Nallino, *Raccolta* III, 3.
2. *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, *op. cit.*, 32.

nétrable à l'influence des peuples civilisés (1). De tous temps, il s'est constitué sur son sol des civilisations agraires précaires où successivement des idées du dehors sont venues s'infiltrer dans la vie nomade. S'il est vrai que l'agriculteur fut l'ancêtre du pasteur (2), l'origine des éléments cultuels et divinatoires, en vogue dans les sociétés nomades, se comprendra aisément ; leur altération, due à leur mode de transmission, et leur caractère fragmentaire devraient trouver leur remède dans l'étude des milieux agraires primitifs, d'autant que ces derniers cernaient généralement les temples et les sites sacrés (3).

Affinités avec les Hébreux nomades

La situation des Arabes du Ḥiǧâz aux VIe-VIIe siècles était comparable à celle des Hébreux nomades, si bien étudiée par E. Dhorme (4). On trouve entre eux une analogie frappante tant au point de vue de la conception du sacré et du divin qu'au point de vue des intermédiaires entre l'homme et la divinité. Cette analogie ne s'arrête pas aux idées générales qui peuvent être facilement imputées à l'héritage sémitique commun ; elle se fait encore sentir dans maints détails que nous ne manquerons pas de souligner en temps voulu. Les divergences sont dues principalement à l'absence d'une documentation sûre et suffisante pour la période préislamique. Mais, même à travers les données provenant des sources islamiques, on voit bien que la structure de base offre beaucoup de ressemblances et que c'est l'hétérogénéité du matériel qui obscurcit le modèle. Dans une remarquable étude sur les *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (5), A. Haldar réussit à démontrer que, malgré les divergences cultuelles et religieuses entre les différentes régions sémitiques, une homogénéité fondamentale se manifeste dans les corporations divinatoires, avec sans doute des variations locales (6).

Carence de l'organisation sacerdotale et cultuelle

Nous touchons là à un point fondamental. C'est précisément à la carence de l'organisation sacerdotale en Arabie centrale qu'il faudra

1. *Cf.* LAGRANGE, *ap.* JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1948, p. IV (Introduction).
2. *Cf.* GUILLAUME, *Prophecy and Divination*, 65 *sqq.* ; autres réf. *ap.* HALDAR, *Associations*, 161.
3. W. R. SMITH, *Religion of the Semites*, 113.
4. *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, 369 p.
5. Uppsala 1945. 6. *Cf.* Conclusion, p. 199.

imputer les déficiences du culte et l'incohérence des systèmes religieux et divinatoires, l'effritement des traditions et surtout le défaut de piété. Le principal responsable de cette carence est le régime social des nomades. On a accusé ces derniers d'être peu enclins à la sensibilité religieuse. Dozy découvre un décalage entre la vie religieuse du Bédouin du VIe siècle et le milieu relativement évolué dans lequel il vivait ; il attribue ce décalage au manque d'intérêt qu'affichait l'Arabe à l'égard de la religion qui était chose indifférente pour lui. « L'Arabe, dit-il, le libre Bédouin ... n'est pas religieux par nature ; aussi, n'a-t-on jamais réussi à le rendre tel. C'est un homme pratique, positif qui s'en tient aux réalités, même dans sa poésie ; et comme il n'a guère d'imagination, il est peu accessible à des mystères religieux qui ont plus de prise sur l'imagination que sur la raison. Bien que le culte établi n'eût pas grande portée, il suffisait pour la majorité. Il est bien vrai que les gens raisonnables ne croyaient pas aux dieux ; mais ce n'était pas encore là un motif suffisant pour les supprimer ; personne n'était obligé de croire ; chez les nomades, on pouvait même railler les idoles ou les injurier à cœur joie ; l'abolition d'un culte qui avait été celui des pères répugnait d'ailleurs à l'orgueil national, au respect illimité que l'Arabe professait pour ses ancêtres » (1).

Ce jugement par trop sévère repose sur des faits isolés tirés de récits islamiques visant à ridiculiser l'apparente trivialité de certaines pratiques païennes. Pour se manifester, la piété a besoin de lieux de culte, de représentations de la divinité, de cérémonies religieuses et de ministres pour les assurer. Tout cela existait en Arabie centrale aux VIe-VIIe siècles, mais sous une forme tellement étiolée qu'il n'inspirait plus la piété et ne suscitait plus la crainte des dieux, fondement de la religion antique. Néanmoins, le nombre des sanctuaires et les débris du culte qui nous restent, révèlent que les Arabes, comme tous les Sémites, se distinguaient par une profonde religiosité. Dans aucune autre société antique, le rôle de la religion ne fut aussi prégnant ; du berceau jusqu'au tombeau, ses exigences pèsent sur le comportement de l'homme et conditionnent tous les détails de sa vie. Toutes les activités du Sémite sont en rapport avec la religion, laquelle imprime sa marque sur les lois, les mœurs, les usages, la science, l'art. La religion des Sémites n'est pas un élément de culture à côté de tant d'autres, mais c'est la grande force vitale dont toute la culture est imprégnée (2).

1. *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, trad. du hollandais par V. Chauvin, Leyde-Paris 1879, p. 14.
2. *Cf.* D. NIELSEN, in *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, I, 235.

Ajoutons que l'absence de préoccupations métaphysiques chez les anciens Arabes (1) tient au fait que « the antique religions had for the most part no creed ; the consisted entirely of institutions and practices », ainsi que l'affirmait un grand connaisseur des religions sémitiques (2).

Absence de mythologie et de rituel

Une autre conséquence du nomadisme vient accentuer la pauvreté de la religion bédouine : c'est l'absence de mythologie et de rituel dans le folklore de l'Arabie ancienne (3).

En 1872, François Lenormant crut découvrir, sous les traits rudimentaires d'Isâf et de Nâ'ila, deux idoles de la Kaʿba préislamique, le mythe d'Adonis et d'Astarté (4). En dépit du caractère extravagant de l'hypothèse, ce travail, demeuré très peu connu, est construit à l'aide d'une documentation très riche, dont l'interprétation est encore assez souvent valable.

J. Wellhausen (5), après avoir énuméré une série de noms mythiques de lieux, de peuples, de personnes, d'animaux et d'arbres, conclut à propos de *Ḥamâsa*, 110,25, où l'astre de la pluie est appelé père, la terre, mère et les plantes, leurs enfants : « Wenn es eine arabische Mythologie gibt, so ist sie nicht viel mehr als ein Teil der poetischen Topik. Mit der Religion hat sie sehr wenig zu tun ».

Hugo Winckler (6) affirme l'identité de la mythologie de tous les peuples, laquelle ne peut être le produit de la pensée populaire. Pour lui, l'origine astrale du mythe est une preuve de son origine babylonienne. Par conséquent, tous les éléments mythiques rencontrés dans le culte et le folklore arabes sont à rapporter à des légendes babyloniennes similaires (7).

1. Dozy, *op. cit.*, 15.
2. W. R. Smith, *op. cit.*, 16.
3. *Cf.* Guillaume, *op. cit.*, 68 : « Their (Arabs of the desert) wanderings... left no place for myth and ritual ».
4. *Sur le culte payen de la Kâabah antérieurement à l'Islamisme*, in *Lettres Assyriologiques*, 1ère sér., t. II, Paris 1872, 232 *sqq.* ; *cf.* déjà Krehl, *Religion der vorislamischen Araber*, 58 *sqq.*
5. *Reste* (1ère éd.), 159 (supprimé dans la 2e éd.).
6. *Himmels- und Weltenbild*, *op. cit.*, 3 *sqq.*
7. Par ex., il explique le rituel du Pèlerinage mekkois par celui du Nouvel An babylonien (p. 55 *sq.*).

Pour D. Nielsen (1), la mythologie des anciens Arabes nous reste inconnue, du fait que les sources musulmanes nous donnent une image tellement incomplète et tellement erronée du paganisme arabe qu'il n'est pas possible d'en reconstituer les composantes rituelles et mythiques.

À vrai dire, une lecture attentive, orientée vers une telle perspective et enrichie par une connaissance profonde du folklore sémitique, ne peut que révéler le fond archaïque d'une pensée mythique latente dans plusieurs légendes à caractère onomastique. La légende des monts Ağâ' et Salmä est typique à cet égard : « Un Amalécite, du nom de Ağâ' b.ʿAbd al-Ḥayy, s'amouracha d'une femme de sa tribu, appelée Salmä, qui avait une gouvernante nommée al-ʿAwğâ'. Les deux amoureux se réunissaient dans la demeure de la bien-aimée jusqu'au jour où ils furent dénoncés par les frères de Salmä, al-Ġamîm, al-Muḍill, Fadak, Fâ'id, al-Ḥadaṯân, ainsi que le mari de Salmä. Alors, cette dernière prit la fuite en compagnie de Ağâ' et al-ʿAwğâ'. Ils furent poursuivis par le mari et les frères qui atteignirent Salmä sur la montagne appelée de ce nom ; ils l'y tuèrent ; la montagne en a conservé le nom. Ils atteignirent al-ʿAwğâ' sur une colline, entre les monts Ağâ' et Salmä, où ils l'abattirent, et ainsi son nom resta attaché à cette colline. Enfin, ils parvinrent à Ağâ', sur la montagne appelée de ce nom ; ils l'y tuèrent et son nom devint celui du lieu. Puis, il leur répugna de retourner dans leur tribu ; c'est pourquoi chacun d'entre eux alla choisir un endroit qu'il habita et auquel il donna son nom » (2).

Apparemment issue du désir d'éclaircir l'origine des noms des lieux, cette légende s'inscrit cependant dans la ligne des mythes relatifs aux héros divins ou divinisés, victimes de leur amour (3). Aurait-elle été toujours si pauvre et si sobre? La seconde forme sous laquelle elle est rapportée par le même Yâqût (I,126 *sq.*), est plus étoffée et mieux circonstanciée ; mais elle n'a plus du tout le même sens. Les deux montagnes deviennent les noms d'un ʿÂdite et de sa femme qui possédaient encore cette région du Nağd à l'époque où la tribu de Ṭayy arriva en Arabie centrale, refoulée par la rupture de la digue de Ma'rib.

Dans la légende d'Isâf et de Nâ'ila (4), comme dans celle de la femme de Loth (*Gen. 19*,26), le motif mythique de la vengeance de la divinité

1. *Der Dreieinige Gott*, I, 16 *sq.*
2. Yâqût, I, 123.
3. *Cf.* des rapprochements avec la mythologie grecque ap. Lenormant, *op. cit.*, 235.
4. Sur ce couple divin, avatars du Baʿl et de la Baʿla, *cf.* notre *Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. n.

par jalousie est assez explicite. Ce phénomène de pétrification, vieux souvenir de catastrophes volcaniques, est attesté ailleurs dans le folklore arabe. Sur la route des pèlerins qui va de la Mekke à ʿArafa, se trouvent des pierres appelées an-Niswa « les femmes » ; on explique ce nom par la légende suivante : Une femme de l'époque préislamique commit un adultère et devint enceinte ; quand le jour de son accouchement arriva, elle se rendit à cet endroit et y accoucha en présence de deux autres femmes, se tenant l'une devant elle, l'autre derrière. On dit qu'elles ont été changées toutes les trois en pierres (1). Une autre légende, rapportée par Ibn al-Muğâwir (2), concerne deux femmes pétrifiées à Naqîl, en Arabie du Sud, et dont le sexe est encore visible dans le rocher ; elles continuent, ajoute-t-il, à être régulièrement en menstrues (3).

Dans l'état actuel des sources, le vieux fonds bédouin, constitué par des légendes topographiques, nous apparaît d'une extrême pauvreté. De bonne heure, sont venues s'y ajouter, selon Charles Pellat, « les légendes empruntées aux religions scripturaires pour expliquer quelques obscurités du Coran et de la Sunna, les mythes inventés par des musulmans zélés, le folklore yéménite introduit par des Arabes du Sud inquiets de la suprématie des ʿAdnânites, les croyances mazdéennes et manichéennes importées par les *mawâlî*, la magie chaldéenne toujours vivace avec un parfum de clandestinité, la mythologie šîʿite d'importation étrangère, l'activité des magiciens et des astrologues avec tous les recueils d'oracles qui constituaient leur attirail » (4).

C'est à travers ce monstrueux mélange qu'il nous faudra retrouver le vrai visage de l'Arabie ancienne et retracer, à la lumière du monde sémitique ambiant, les lignes principales de sa pensée religieuse ou divinatoire.

Religieuse *ou* divinatoire, disons-nous, puisque, dans notre esprit, religion et divination sont inséparables, sinon identiques, dans les sociétés primitives ou peu évoluées. L'absence de dogmes réduit la religion à un ensemble de pratiques visant à rapprocher l'homme de la divinité, à lui permettre de communiquer avec elle, à se la rendre propice, à connaître ses volontés, à éviter de lui déplaire, etc. Qu'était-ce la divination, à l'origine, si ce n'est que cela ? Les formes dégénérées de la divination nous intéressent beaucoup moins ici. Il n'est pas dans notre propos d'étudier la divination en tant que phénomène aberrant de la pensée humaine, telle qu'elle s'est présentée aux époques de décadence et de décrépitude de la société antique et moyenâgeuse. Pour nous, ce labeur constant, méthodique, on dirait même « scientifique », tant il est scrupuleux, et inspiré par de louables sentiments, d'un nombre infini de prêtres et de devins assyro-babyloniens qui, au service de leurs princes et de leur peuple, ont consacré tous leurs efforts à la recherche de la volonté divine à travers tous les êtres créés, n'est autre chose qu'un témoignage de leur foi et de leur piété envers les dieux.

1. AZRAQÎ, 97.
2. *Târîḫ al-Mustabṣir*, *op. cit.*, I, 150 *sq.*
3. Sur « le monde mythique arabe », on peut voir le récent ouvrage de J. CHELHOD, *Les structures du sacré chez les Arabes* (*Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, XIII), Paris 1964, pp. 125-146, où vestiges mythiques et éléments légendaires sont confondus.
4. *Ap.* AL-ĜÂḤIẒ, *K. at-tarbîʿ wa-t-tadwîr*, texte arabe avec introduction, glossaire, table de fréquence et index de Ch. Pellat, *Institut Français de Damas*, 1955, pp. XIV-XV (à propos de *K. al-Ḥayawân* de ĜÂḤIẒ qui assemble toutes ces influences).

C'est dans cet esprit qu'ont été élaborées nos recherches, convaincu que nous sommes du rôle primordial de la pensée divinatoire dans la religion sémitique sous toutes ses formes. Vue sous cet angle, la religion arabe apparaît autrement plus riche et intimement apparentée à ce monde sémitique dont elle est issue.

Plan de l'ouvrage

C'est pourquoi l'ouvrage comprendra deux parties dont la première traitera de problèmes de portée aussi bien religieuse que divinatoire et dont la seconde réunira tout ce que nous connaissons sur les procédés mantiques de l'Arabie ancienne et leur évolution au contact des cultures étrangères, au cours des trois premiers siècles de l'hégire.

Dans le premier chapitre de la première partie, nous passerons succinctement en revue les principes et les caractéristiques de la divination sémitique. Les techniques divinatoires les plus perfectionnées de l'antiquité sémitique sont celles de la Mésopotamie. Sans entrer dans les détails, nous en donnerons un aperçu qui nous dispensera de revenir sur les généralités au cours de l'exposé. Des deux zones araméenne et canaanéenne, très peu de données divinatoires subsistent. Nous utiliserons les rares données dont nous disposons, sur les pratiques des Hébreux, des Araméens, des Arabes du Nord (Liḥyânites, Ṯamûdéens, Ṣafaïtes) et ceux du Sud. Les Arabes de la Nabatène et de la Palmyrène, rapidement évolués au contact de la civilisation gréco-romaine, ont servi de modèle aux caravaniers du Ḥiğâz et aux tribus moutonnières en transhumance sur les frontières du désert. Nous aborderons enfin le pro-

blème des éléments étrangers introduits dans la divination arabe. En effet, au contact de la culture persane, la divination arabe reçut un apport nouveau qui contraste avec son esprit primitif. À l'aide de ce que les auteurs arabes ont conservé de cette divination, nous essaierons de faire ressortir les points de divergence.

Dans le deuxième chapitre, nous étudierons la nature de la divination arabe, en cherchant à en donner une définition descriptive la différenciant d'avec les domaines limitrophes de la magie et de l'astrologie, et en mettant en relief ses affinités avec la prophétie.

Les chapitres III et IV auront pour tâche de déterminer les fonctions du personnel cultuel et divinatoire (III) et les instruments du culte et de la divination dont il disposait (IV).

Les quatre chapitres de la seconde partie grouperont les diverses pratiques divinatoires arabes sous les rubriques suivantes : Cléromancie, oniromancie, physiognomancie et omens.

PREMIÈRE PARTIE

RELIGION ET DIVINATION EN ARABIE CENTRALE

CHAPITRE PREMIER

LA DIVINATION SÉMITIQUE : OBJET ET MÉTHODES

Monothéisme primitif des Sémites

La rigidité du principe de la transcendance divine dans l'esprit sémitique rendit nécessaire le recours à des intermédiaires susceptibles de réduire tant soit peu l'immense fossé qui sépare la terre du ciel et l'homme de la divinité. El, seigneur du panthéon sémitique primitif, incarne, sous quelque forme qu'Il se présente, l'idée absolue du divin. Mais, au cours des temps, l'*ilû* assyro-babylonien devint un terme générique s'appliquant à tous les dieux et à bon nombre de démons, et ce n'est que dans les religions monothéistes qu'il reprit sa place de premier et d'unique. L'Elohîm biblique et l'Allâh coranique ne sont, en effet, qu'une résurgence de cette figure dominante, noyée périodiquement dans la multiplicité des avatars divins d'origine locale, tribale ou familiale. Dans le Coran, comme dans l'Ancien-Testament, l'idée d'un monothéisme primitif est partout sous-jacente. Il est superflu d'en fournir la preuve.

Transcendance absolue de la divinité

Jamais peuple de l'antiquité ne fut aussi soucieux, autant que le peuple sémitique, de connaître le visage de la divinité, de deviner sa pensée, de prévenir ses désirs et surtout d'éviter sa colère. C'est avec crainte et tremblement que le Sémite lève ses regards vers son dieu. La notion d'amour entre l'homme et Dieu est une innovation mosaïque et prophétique qui n'a point eu une emprise réelle sur l'âme populaire avant l'Évangile. En effet, dans les accents les plus touchants des Psalmistes, qu'ils soient assyro-babyloniens ou hébreux, l'amour est pulvérisé devant le sentiment de la transcendance absolue de la divinité. Ce sentiment fut à ce point profond que l'idée de l'immortalité de l'âme, conçue comme une participation à la permanence divine,

fut inconcevable pour tous les Sémites. L'*Épopée de Gilgameš* et les plaintes de l'*Écclésiaste* se rejoignent pour démontrer la vanité de toute aspiration à l'immortalité.

Genèse de la divination

De ce Dieu si haut et muet, comment d e v i n e r la pensée, comment supputer la volonté, comment prévoir les caprices? C'est de la réponse à cette question qu'est née la d i v i n a t i o n (*kihâna*).

La racine *k h n* qui servit à désigner, chez les Sémites occidentaux, le porte-parole de la divinité (1), celui à qui incombait la tâche redoutable de questionner les dieux (2), à savoir le chef du peuple ou de la collectivité locale, contenait à l'origine l'idée d'extase, en plus de celles de « se tenir debout devant le dieu », « s'incliner devant lui », « s'humilier », « lui rendre hommage » (3). Il était, par conséquent, le principal adorateur de la divinité, son substitut, sa propriété, son fils. Il lui arrivait même de s'identifier à elle. À en juger par cette intimité, il était censé en connaître les secrets. À la fois prophète, prêtre et roi, il avait pouvoir absolu de parler en son nom. Mais il lui fallait des signes (*ôt, âya*), des critères sur lesquels il pouvait asseoir son autorité et sa véracité. De là est né le souci de faire parler tous les êtres créés, notamment ceux qui présentaient à ses yeux quelques rapports symboliques avec la divinité. À travers chaque objet et chaque manifestation de l'être, il discernait une épiphanie divine. Ce sont les animaux qui incarnent, à un très haut degré, certaines forces divines diffuses dans la nature ; ils révèlent certaines propriétés qui, de par leur constance, s'érigent aisément en règles. Grâce à la loi de répétition, il explore l'avenir à l'aide de l'expérience du passé (4). Ajoutons à cela la croyance primitive que la divinité apparaît sous la forme d'un oiseau ou dans l'oiseau familier pour conseiller, avertir ou informer l'homme d'un destin inexorable (5). Dans la symbolique, comme dans l'art, une place importante est réservée aux bestiaires et aux

1. Appelé *mûdû*, « bouche », chez les Assyro-Babyloniens (*cf.* HALDAR, *Associations*, 4). Dans les lettres de Tell el-Amarna, le prêtre et la prêtresse sont dits « bouche » de la divinité ou « identique » à elle (*cf.* J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln...*, Leipzig 1915, I, Nos. 255, 256, 314-316 ; HALDAR, *op. cit.*, 79 ; *infra*, p. 108 et n. 2).

2. Appelé parfois *šâ'ilu*, « questionneur » (HALDAR, *op. cit.*, 13 *sqq.*).

3. *Cf. infra*, p. 92 *sqq.*

4. *Cf.* GÜTERBOCK, in ZA 42/1934, p. 64 ; comp. p. 63.

5. HOPF, *Thierorakel*, 245.

volucraires (1) où apparaît à chaque instant la conviction profonde de toute l'Antiquité et du Moyen Âge « que les animaux touchent de près au surnaturel... et qu'ils jouissent d'une puissance occulte particulière qui n'est pas sans analogie avec celle des sorcières » (2).

De cette vision de la nature et de la prospection de ses ressources sont nées les diverses branches de la divination, lesquelles, en se spécialisant et en se perfectionnant au cours des siècles, sont devenues de véritables techniques. Nous connaissons une infinie variété de modes de divination dont l'ampleur, l'ingéniosité et la précision ne cessent de nous surprendre.

Principales caractéristiques de la divination sémitique

La divination sémitique est essentiellement caractérisée, d'une part, par l'oniromancie et l'incubation et, d'autre part, par les présages en général et l'ornithomancie en particulier. La cléromancie est connue sous sa forme bélomantique et plus tard rhapsodomantique ; l'hépatoscopie, science d'une étonnante précision, n'a pu se développer qu'en Mésopotamie. Chacune des régions sémitiques a mis l'accent sur des pratiques en rapport avec son sol, sa flore et sa faune. C'est ainsi que la divination potamique a pu se perfectionner et se codifier en Mésopotamie, où la couleur de l'Euphrate, sa rapidité, son pouvoir purificateur laissaient transparaître les desseins des dieux (3), alors qu'elle ne pouvait exister ni en Arabie, ni en Palestine. Elle aurait été connue en Phénicie où la couleur rougeâtre des eaux du fleuve Adonis (Nahr Ibrâhîm), grossies par les pluies de printemps, motivait des sacrifices humains au dieu chasseur Adonis, déchiqueté par le Sanglier dans les parages de ce fleuve (4). L'ordalie par le fleuve, attestée à Mari (5),

1. *Cf.* JEAN PLAQUEVENT, *Le Mystère animal*, Paris 1939, pp. 247-301 ; E. FUHRMANN, *Das Tier in der Religion*, Munich 1922 ; F. S. BODENHEIMER, *Animal and man in Bible lands*, Leyde 1960 ; W. PANGRITZ, *Das Tier in der Bibel*, Munich-Bâle 1963.

2. E. PERRIER, *La Philosophie zoologique avant Darwin*, Paris 1884, p. 1. Sur le rôle des animaux dans les omens et dans l'art de l'Ancien Orient, *cf.* BODENHEIMER, *op. cit.*, *passim* et notamment p. 92 *sqq.*

3. *Cf.* F. CUMONT, *Études syriennes*, Paris 1917, p. 251 *sqq.*

4. Sur le mythe d'Adonis, *cf.* LUCIEN DE SAMOSATE, *La déesse syrienne*, trad. M. Meunier, Paris 1947, p. 39 *sqq.* ; sur la couleur du fleuve, *ib.* 48 *sqq.*

5. *Cf.* G. DOSSIN, *Un cas d'ordalie par le dieu Fleuve d'après une lettre de Mari*, in *Symbolae ad jura Orientis antiqui pertinentes Paul Koschaker dedicatae*, Leyde 1939, pp. 112-118 ; DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, pp. 192-196.

se faisait, plusieurs siècles après, par le feu au Mont Carmel (1), comme plus tard en Arabie (2).

La Loi mosaïque épura le folklore hébraïque des vestiges du paganisme canaanéen, comme le feront le Coran et la Tradition islamique pour le paganisme arabe. Toutefois, à travers les interdits, nous apercevons les substrats d'un grand nombre de pratiques divinatoires sémitiques que nous mentionnerons à l'occasion. Mais cela ne nous permet pas de nous rendre suffisamment compte du degré d'expansion de ces pratiques, ni de celui de leur implantation. Pour cette raison, l'ornithoscopie qui est largement connue en Assyro-Babylonie et en Arabie, se trouve ignorée dans l'Ancien-Testament ; il en est de même pour l'extispicine (3). Par contre, l'oracle, comme réponse divine, obtenue après sacrifices, notamment par l'intermédiaire des arbres sacrés et des *Urîm* et *Tumîm*, est un héritage canaanéen suffisamment attesté dans la Bible (4). De même, la prophétie, phénomène proprement sémitique, trouva son maximum d'épanouissement sur la terre de Canaan et dans le peuple hébreu. De l'inspiration mantique du *maḫḫu* assyro-babylonien, du *m*e*ʿônên* hébreo-canaanéen et de l'*afkal* (5) arabe, à l'inspiration prophétique israélite, il y a une continuité, mais aussi une brusque surélévation de la seconde, dès que l'inspiré s'instaura en gardien de l'ordre moral et réformateur de la société.

La divination astrologique, conséquence logique du culte stellaire, décelable chez tous les Sémites à des degrés divers, s'épanouit considérablement en Babylonie. Les rapports des prêtres observateurs, contenant, d'une part, une notation précise du mouvement et de la couleur des astres et, d'autre part, l'interprétation des signes recueillis en fonction du comportement du roi et du sort de la nation, constituent une vaste documentation encore mal exploitée. Le culte stellaire de l'Arabie du Sud devrait avoir favorisé la consultation des planètes et

1. II *Rois*, *18*, 23 *sqq*.
2. *Cf*. Ibn Hišâm, 17 ; Ṭabarî, I², 903 *sqq*. (légende de Tubbaʿ) ; L. Massignon, *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâṭima*, Paris 1943 et 1955, 35 p. + 2 pl. ; *id*., in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, 1943, pp. 5-25 ; comp. le feu d'ordalie d'Abarqûh, dans le district d'Iṣṭaḫr, *ap*. Yâqût, I, 86.
3. *Cf*. T. Watton Davies, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours including an Examination of Biblical references and of the Biblical Terms*, Londres 1899, p. 74 ; *infra*, p. 30, n. 3.
4. *Cf*. *infra*, p. 139.
5. Sur le caractère extatique de l'*afkal* (sum. *apkallu*), cf. *infra*, p. 130.

des étoiles ; mais, en dépit de son ampleur, le matériel épigraphique recueilli jusqu'à ce jour ne fait pas encore état de telles pratiques. Chez les Arabes du centre, le *ʿilm al-anwâʾ* qu'ils déclarent leur appartenir en propre, n'est au fond que la divination astrologique réduite à sa plus simple et plus rudimentaire expression. À l'époque ʿabbâside, on assistera au retour en scène de cet antique art divinatoire qui, après s'être trempé en milieu hellénistique, va croître et atteindre des dimensions qui feront de lui une branche à part de la connaissance (1).

Divination, astrologie et magie

La divination palmomantique qui se rattache, par ses origines, aux techniques de l'extase, suit la même évolution : partant de l'Assyro-Babylonie, elle s'enrichit en s'hellénisant et se répand à nouveau en terre d'Islam, dans les traités arabes d'*iḫtilâǧ* (2).

La divination hémérologique, tératologique et généthlialogique, la géomancie, issue de l'apotélesmatique, et la physiognomonie, avec toutes ses branches, ont subi des transformations profondes en passant du monde sémitique au monde hellénistique, souvent par l'intermédiaire persan, à tel point que, comparées aux vestiges arabes de même ordre, elles sont presque méconnaissables (3). Quant au *ǧafr* (4) et encore plus la divination « mécanique », appelée *zâʾirǧa* (5), fondées toutes deux sur l'astrologie, on n'en aperçoit même plus les lointaines origines.

Disons-le tout de suite, il ne nous appartiendra pas de traiter dans cet ouvrage de l'astrologie ni même de la divination proprement astrologique (6). Les liens de parenté étroite liant l'astrologie à la divination sont indéniables ; mais l'évolution de l'astrologie qui survécut à la divination antique, la mit en état de supériorité par rapport à la divination. Les deux techniques se sont de plus en plus différenciées et progressivement l'astrologie s'est présentée comme étant la source de la divination. C'est ainsi que le Soleil préside à la divination en général, Jupiter à l'interprétation des songes et Mercure à toutes les espèces

1. *Cf*. *infra*, p. 412 *sqq*.
2. *Cf*. *infra*, p. 397 *sqq*.
3. Comp., par ex., *qiyâfa* et *firâsa*, *infra*, p. 370 *sqq*.
4. *Cf*. *infra*, p. 219 *sqq*.
5. *Cf*. *infra*, p. 243 *sqq*.
6. Toutefois, dans la seconde partie, à propos du *ǧafr*, des *anwâʾ* et des omens, nous serons amené à exposer brièvement trois aspects de la divination astrologique, intimement liés à la matière traitée.

de présages (1) ; cela n'est, en fait, que la reconversion des privilèges attachés à ceux des dieux de l'antiquité qui étaient considérés comme les inventeurs ou les protecteurs de telle ou telle technique divinatoire.

De plus, quelles que soient les interférences entre magie et divination, nous ne toucherons pas au domaine magique qui vaut à lui seul d'être l'objet d'une vaste enquête. Il est vrai que ces deux sciences se côtoient, qu'elles ont le même but pratique et qu'elles se servent des mêmes moyens surnaturels pour prédire les événements naturels ; mais une différence fondamentale les sépare : alors que la théurgie, la branche magique la plus proche de la divination, consiste à forcer les dieux à se montrer moins avares en confidences, dans la divination, la pensée divine s'offre volontairement et spontanément à la pieuse curiosité de l'esprit humain. La division moyenâgeuse en *Magia Divinatrix* et *Magia Operatrix* (2) n'est pas faite pour atténuer les divergences ni pour tracer une ligne de démarcation nette entre ces deux catégories de la pensée obscure qui ont joué un rôle capital dans l'histoire de la civilisation. Que la magie soit plus primitive que la divination, cela s'inscrit dans le conflit de primauté entre magie et religion que nous n'avons pas à connaître ici ; il n'en demeure pas moins clair que la divination est l'un des instruments du culte et non le culte lui-même. Certes, il est malaisé, dans certains cas, de distinguer les rôles respectifs du magicien et du devin ; mais ce n'est qu'aux époques de décadence des anciennes religions qu'il y a eu interférence entre magie et divination, unies toutes les deux face au furieux assaut mené contre elles par la pensée philosophique (3). Si, dans la Bible, elles sont souvent comprises sous la même dénomination, en l'occurrence *qesêm*, c'est parce qu'elles tombent sous le coup d'une même condamnation. Par ailleurs, chaque fois que l'esprit philosophique domine la pensée secrète et la refoule, la magie fait office des deux. Ce n'est que dans un sens étroit et tardif que le rapport entre magie et divination a pu être comparé à celui existant entre miracle et prophétie, attendu que la première consiste dans des exploits de pouvoir et la seconde dans des exploits de connaissance. D'ailleurs, ce furent ces tours de force accomplis par le magicien qui, après avoir émerveillé les esprits, jetèrent le discrédit sur toutes les formes de la pensée obscure.

1. Ps.-Magrîṭî, *Ġâyat al-ḥakîm*, éd. H. Ritter, Leipzig 1933, pp. 171 *sqq.* ; 201.
2. *Cf.* notamment Torreblanca, *De Daemonologia sive Magia naturali, daemonica, licita et illicita...*, Moguntiae 1623 ; cf. Livres I et II.
3. W. Robertson Smith, in *The Journal of Philology*, 14/1885, p. 121.

Sur le plan historique, il ne nous est pas possible de pousser plus loin l'étude des rapports primitifs entre la magie et la divination. Mais, sur le plan logique, la différenciation entre ces deux techniques se place tout à fait aux origines ; car, si la magie est l'« objectivation du désir » (1), la divination est une induction et, par conséquent, le produit de la réflexion. Aux pressentiments, viennent s'ajouter le raisonnement et la spéculation sur les causes, d'une part, et sur l'interprétation favorable ou défavorable d'autre part. Si les frontières restent indécises entre les deux, cela est dû principalement au fait qu'elles participent de la même force mystérieuse mise au service de la religion, à savoir le sacré qui est « tantôt bon, tantôt dangereux, toujours redoutable » (2). Dans la magie, c'est le rite qui « fait arriver l'événement désiré », alors que, dans la divination, c'est l'événement qui « suscite telle ou telle forme rituelle, telle ou telle impression en rapport avec un rite » (3) et ouvre ainsi une porte sur l'inconnu. C'est pourquoi la magie se présente comme une technique imaginée, faite d'un agglomérat de rites tendant à la réalisation des désirs, alors que la divination est une recherche inquiète, une interprétation de faits objectifs au moyen d'éléments subjectifs (4).

Divination assyro-babylonienne

Quel fut le degré d'implantation et d'expansion des pratiques divinatoires chez les divers peuples sémitiques, la pénurie de documents ne nous permet pas de le mesurer d'une manière aussi approfondie auprès de tous. La seule région qui nous ait fourni des textes divinatoires fort nombreux, reste la Mésopotamie. C'est une immense littérature qui, bien qu'elle ait fait l'objet de plusieurs publications et études, est encore, dans sa majeure partie, inédite ou inexploitée (5). Dès ses origines,

1. Doutté, *Magie et Religion*, 352.
2. *Ibid.*, 450.
3. *Ibid.*, 600.
4. Sur la magie en général, *cf.* James George Frazer, *The golden Bough, a study in magic and religion*, Londres [3], 1907-1915 ; *id.*, *Le rameau d'or*, trad. (d'une éd. abrégée) de Lady Frazer, Paris 1923 ; Hubert et Mauss, *Théorie générale de la magie*, in *l'Année Sociologique*, 7/1902-3, pp. 1-145. Sur l'évolution de la magie divinatoire et les rapports de la magie et de la divination, *cf.* J. Maxwell, *La Divination*, Paris 1927, pp. 102-107 et 265-270 ; *id.*, *La Magie*, Paris 1922.
5. Pour l'ampleur de cette production, *cf.* les *index* de C. Bezold au *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Koyunjik Collection of the British Museum*, V/1899, p. XXII *sqq.* ; on trouvera une nomenclature des principaux auteurs et chercheurs dans ce domaine, *ap.* A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*,

l'Assyriologie est marquée par le caractère divinatoire de la littérature cunéiforme dans son ensemble. Cette dernière atteste que la divination était pratiquée dès le début de l'histoire mésopotamienne (1). Ses branches étaient nombreuses ; l'oniromancie (2), l'hépatoscopie et l'extispicine (3), les présages de toutes sortes (4), les omens de naissance (5), les présages hémérologiques et les pronostics médicaux (6) en étaient les principales (7).

Paris 1935, p. 1 *sqq.*, et une riche bibliographie ap. G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940. *Cf.*, enfin, les actes de la XIVe Rencontre Assyriologique (Strasbourg, Juillet 1965), ayant pour thème *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, où, en plus des mises au point apportées par les spécialistes sur les recherches en cours, on trouvera une bibliographie établie par J. Nougayrol.

1. *Cf.* B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, II (Heidelberg, 1925), 244. Toutefois, les plus anciens textes connus, publiés par A. GOETZE, *Old Babylonian Omen Texts*, in *Yale Oriental Series, Babylonian Texts*, X, New Haven 1947 (*cf.* c.-r. Nougayrol, in JAOS 70/1950, 110-113), ne remontent, semble-t-il, qu'au début du IIe millénaire.

2. *Cf.* A. L. OPPENHEIM, *The interpretation of dreams in the ancient Near East. With a translation of a Assyrian Dream-Book*, in *Transactions of the American Philosophical Society, N. S.*, 46, 3, Philadelphie 1956, pp. 179-373.

3. *Cf.*, en particulier, les travaux de J. NOUGAYROL, dans RA 1941 et suiv., et dans l'*Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, 1944-45, p. 5 *sqq.* ; *id.*, in CRAI 1955, p. 509 *sqq* ; M. RUTTEN, in RA 35/1938, pp. 36-70 ; comp. E. LAROCHE, *Éléments d'haruspicine hittite*, in RHA 54/1952, pp. 19-48.

4. Cf. Fr. NÖTSCHER, *Die Omen-Serie šumma âlu ina mêlê šakin* (CT 38-40), in *Orientalia, Serie Prior*, 31/1928, 78 p. ; 39-42/1929, 247 p. ; 51-54/1930, 243 p. ; L. OPPENHEIM, *Zur Keilschriftlichen Omenliteratur, ib. N. S.* 5/1936- 199-228 ; R. LABAT, *Commentaires assyro-babyloniens sur les présages*, Bordeaux 1933. À propos de la physiognomonie, la palmomancie et les présages astrologiques, *cf.* réf. *infra*, pp. 378, n. 5 ; 397, n. 3, 399, n. 3-9 ; 407, n. 2-3, 412, n. 1.

5. *Cf.* L. DENNFELD, *Babylonische Geburtsomina*, Leipzig 1914 (*Assyriologische Bibliothek*, XXII) ; B. MEISSNER, *Über Genethlialogie bei den Babylonieren*, in *Klio* 19/1925, pp. 432-34.

6. R. LABAT, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Thèse compl. Paris 1939 ; *id. Un Calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois*, Paris 1965 ; *id.*, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Thèse principale, Paris 1939, pp. 300-322 ; *id.*, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, I (transcription et traduction) - II (pl.), Paris-Leyde 1951 (*Coll. de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences*, VII).

7. On trouvera un exposé synthétique tout récent sur la divination assyro-babylonienne, *ap.* A. L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilisation*, Chicago, University Press, 1964, pp. 206-227.

Le procédé logique qui semble dominer le fond de cette littérature, est régi par le principe *post hoc, ergo propter hoc*. Son contenu est d'une extrême et étonnante variété. Rien n'échappe à l'œil vigilant du devin ; ses observations sont orchestrées dans un ordre préétabli qui n'est au fond que l'ordre naturel et réel des choses ou, du moins, l'ordre conventionnel.

La forme est généralement stéréotypée ; elle consiste en une proposition subordonnée, couramment introduite par la particule conditionnelle *šumma*, suivie d'une proposition principale. Elle est marquée par son origine orale, ainsi que par la concision et la brièveté imposées par la nature du matériel d'écriture. A. Boissier note la parenté frappante entre le style juridique et le style divinatoire dans la littérature assyro-babylonienne. « La loi, dit-il, est révélée aux législateurs, comme aux haruspices, qui codifient les ordres divins et font connaître les sanctions » (1).

Relevons enfin l'affinité existante entre le style divinatoire et le style poétique, dans la recherche de la rime, l'emploi d'images et de figures communes et le fréquent recours au langage symbolique, particularités qui se retrouvent également dans le style prophétique.

Divination araméenne

Sur la divination chez les Araméens, nous disposons de très peu de données que l'on trouve dispersées notamment dans les lettres de Tell el-Amarna, les inscriptions et, bien plus tard, dans la littérature syriaque, comme dans *al-Filâḥa an-Nabaṭiyya* du Ps.-Ibn Waḥšiyya, compilation charriant beaucoup d'éléments antiques et méritant, à ce titre, une étude approfondie, en dépit de la grande suspicion qui pèse sur elle jusqu'à ce jour. Là, comme partout ailleurs, les Araméens, dont l'originalité est presque inexistante, semblent avoir emprunté « leurs croyances, ainsi que les diverses formes de leur civilisation, aux civilisations des peuples divers avec lesquels ils furent en contact » (2).

Une tradition arabe, rapportée par Ibn Sa'd (3), fait du peuple légendaire de 'Âd un peuple araméen ; après 'Âd, le nom d'Araméens fut appliqué aux Ṯamûdéens et, après ces derniers, on appela tous les fils d'Âram (ou Iram) Araméens (Irmân) : ce sont les Nabatéens. Cela

1. *Mantique*, 3.

2. A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, Paris 1949 (*L'Orient Ancien Illustré*, 2), p. 117.

3. I, 1, p. 19.

n'est pas incompatible avec ce que nous savons de la grande dispersion des anciens Araméens dont le berceau est situé par Dupont-Sommer dans le désert syrien (1). Quant au problème de la langue, l'on connaît bien la grande diversité des dialectes araméens et les influences profondes exercées sur eux par les langues des pays qu'ils occupaient ou des peuples qu'ils côtoyaient (2). Partant de ce principe, nous verrons, dans les rares vestiges divinatoires des Liḥyânites, Ṯamûdéens, Nabatéens et Palmyréniens, des témoins de la divination pratiquée dans l'aire de civilisation araméenne.

Divination canaanéenne

La divination canaanéenne, telle qu'elle se présente dans la littérature d'Ugarit, en Phénicie et chez les Hébreux, est suffisamment caractérisée, sans être cependant abondamment illustrée. C'est surtout une divination basée sur l'oracle (arbres sacrés et sacrifices). L'oniromancie y est assez répandue, ainsi que la cléromancie. Par contre, le rôle des présages y paraît assez réduit (3). L'éclipse des pratiques divinatoires en terre de Canaan est due en grande partie à l'expansion du phénomène prophétique mis au service du monothéisme.

Divination persane

Toutes ces constituantes de la divination sémitique se reflètent, avec plus ou moins de netteté, dans ce qui nous reste du paganisme arabe. À l'époque islamique, la plupart d'entre elles se sont régénérées, rénovées et enrichies au contact de la divination indo-iranienne. La divination persane qui véhicule beaucoup d'éléments mésopotamiens, trans-

1. *Op. cit.*, p. 15 *sqq.*

2. *Ibid.*, 79 *sqq.*; F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen*, Leyde 1939, 1964 (photom. Nachdruck), où on trouvera une ample bibliographie (pp. 289-301) ; bibliographie plus récente *ap.* J. J. Koopmans, *Aramäische Chrestomathie*, I, Leyde 1962, pp. 2-5, 221-225 et en tête de chaque numéro de la chrestomathie.

3. Toutefois, נחשׁ (cf. Ges.-Buhl, 498), rendu dans les *LXX* par *οἰωνίζομαι* (*cf. Nom. 23*, 3), « tirer présage du vol et des cris des oiseaux », désigna primitivement les omens tirés des mouvements des serpents (Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1878, I, 157 *sqq*; *cf. infra*, p. 518 *sq.*), avant de devenir un terme générique désignant la divination, puis la magie. Haldar, *Associations*, 104 *sqq.*, voit dans *Is. 21*, 6 *sqq.*, une scène de divination par les mouvements des animaux (chevaux, ânes, chameaux). Cette interprétation est pour le moins forcée.

formés et assimilés, eut une influence considérable sur le développement de la divination islamique.

La tradition arabe atteste amplement le témoignage de Cicéron sur les Perses : « Et in Persis augurantur et divinant Magi, qui congregantur in fano commendandi causa atque inter se colloquendi. Nec quisquam rex Persarum potest esse, qui non ante magorum disciplinam scientiamque perceperit » (1).

Sur la matière de la divination persane et ses caractéristiques, un texte du Ps.-Ǧâḥiẓ (2) nous donne d'amples détails : « ... Ils (les Persans) tiraient des pronostics (3) de tout ce qu'ils voyaient et entendaient et pratiquaient l'interprétation des omens (4) et la physiognomonie (5) dans toutes choses, tous genres et tous événements, tels que le fait d'entendre des paroles (6) ou un cri d'oiseau (7) ou la chute d'une pierre (8) ou le bruissement [du vent] dans les arbres (9), ou bien de rencontrer de face un animal (10). Ils tiraient leurs pronostics aussi des signes [fournis] par les membres corporels des hommes et des animaux (11), de la connaissance des palpitations qui se produisent dans les veines et dans d'autres parties du corps (12), de l'observation des omoplates (13), du jet des dés et des osselets (14), des traces des pas sur le sol (15), du calcul

1. *De Divinatione*, I, 40. *Cf.* le chapitre consacré aux présages (*infra*, p. 431 *sqq.*), où de nombreuses données attribuées aux Persans confirment cette opinion.

2. *ʿIrâfa*, 5.

3. *Yaqḍûnᵃ ʿalā*, « émettent un jugement sur », a ici une signification divinatoire plus technique et plus étroite.

4. *Yazǧurûnᵃ*, « pratiquaient le *zaǧr* » ; ce terme n'est pas à prendre dans son sens technique de « susciter le vol et les cris des oiseaux » (*cf. infra*, p. 438 *sq.*).

5. *Yatafarrasûnᵃ* a déjà une signification plus large que *qiyâfa* (*cf. infra*, p. 378).

6. Phtegmomancie ou *faʾl* onomatomantique (*cf. infra*, p. 452 *sqq.*).

7. Ornithomancie (*cf. infra*, p. 434 *sqq.*).

8. Lithomancie (?) ; comp. *infra*, p. 195.

9. Variété d'anémoscopie, appelée chez les Grecs *φυλλομαντεία* (Bouché-Leclercq I, 205).

10. Chez les Grecs, cette classe de présages s'appelle *ἐνόδιον* et fait partie de l'*οἰωνιστική* (*cf.* Furlani, RRAL, *Cl. Sc. Mor., Stor. e Filol.*, 28/1919, 355).

11. *Firâsa* ; *cf. infra*, p. 378 *sqq.*.

12. Palmomancie ; *cf. infra*, p. 397 *sqq.*

13. Omoplatoscopie ; *cf. infra*, p. 395 *sqq.*

14. Variétés de cléromancie, appelées chez les Grecs *κυβομαντεία* et *ἀστραγαλομαντεία* (*cf. infra*, p. 179).

15. Technique appelée chez les Arabes *qiyâfaᵗ al-aṯar* (*cf. infra*, p. 373 *sq.*).

du *hasmîrǧ* (1), lequel comprend la rhapsodomancie (2) et le tirage au sort (3), puis du diagnostic médical, du tâtage des veines (4). [Enfin] ils observent [les signes] décélant la présence des sources (5) et pratiquent le discernement (*tamyîz*) entre les choses et l'inférence (*istidlâl*) de ce qui s'est produit à ce qui se produira » (6).

Cette richesse du répertoire divinatoire des Persans, attestée par d'autres écrits, notamment le *Kitâb al-â'în*, largement cité par Ibn Qutayba dans les *ʿUyûn al-aḫbâr* (7), apporta, dans la tradition divinatoire arabe, des éléments sémitiques anciens, mêlés à des éléments propres à la divination indo-iranienne. L'auteur du *K.al-ʿirâfa* est bien conscient de l'apport indien dans la divination persane. En effet, parlant de l'anémoscopie chez les Persans, il dit : « Dans les combats, ils tiraient des indications des quatre directions d'où soufflait le vent (8) : Si le vent soufflait d'Est, la victoire était au maître de l'Orient (9) ; s'il soufflait d'Ouest, elle était au maître de l'Occident ; s'il soufflait du Sud, elle était au maître du Sud ; s'il soufflait du Nord, elle était au maître du Nord. Cela ils l'ont pris aux Indiens et à leurs sages » (p. 7).

Divination indienne

Dans ce même ouvrage (pp. 22-23), nous trouvons un bref exposé sur la divination indienne qu'il ne serait pas superflu de rapporter : « Les hindous possèdent le *Livre des Illusions* (10), conservé dans les trésors de leurs rois ; ils s'y réfèrent à des principes et opinions antiques. La majeure partie de ce qu'il contient, n'est que supposition, fiction

1. الهسميرج. Cf. AL-ĞÂḤIẒ, *Tarbîʿ*, index, s. v.

2. Le texte a *al-qurʿa wa-l-fa'l* que nous rendons par un seul et même terme, puisque *fa'l* a ici le même sens que *qurʿa* (*cf. infra*, p. 214 *sqq.*).

3. *Al-musâhama* désigne les jeux de hasard, particulièrement ceux qui se faisaient à l'aide des flèches (bélomancie).

4. L'iatromantique en tant que science d'observation médicale et non comme méthode spéciale d'incubation.

5. *Wa-l-muʿâyanat li-miyâhi-him*. Le pronom affixe dans *li-miyâhi-him* se rapporte au sujet lointain de la phrase qui est *al-Furs*, « Les Persans ». Il s'agit de l'art du sourcier, appelé chez les Arabes *ar-riyâfa* (*cf. infra*, p. 403 *sqq.*).

6. En somme, tous les procédés de la divination inductive.

7. *Cf. infra* le ch. IV de la seconde partie, où nous traduisons un grand nombre de ces citations.

8. Sur l'anémoscopie, *cf.* BOUCHÉ-LECLERCQ, I, 202.

9. *Ṣâḥib aš-Šarq* « l'armée postée à l'Est ».

10. *Kitâb al-awhâm*. *Al-wahm*, selon AL-ĞINÂʿÎ, ms. Strasbourg 4212, *fol.* 104-108), est le nom donné à la divination indienne.

(*taḫayyul*), impression (*ʿâriḍ dâḫil ʿalä nufûsihim*) ; car, il n'y a point de preuve pour la majeure partie de leurs assertions. Ils possèdent également le *Livre du Ǧafr* (1) ; ils en déduisent les événements qui se produiront dans l'année et cela par la connaissance des mansions de la lune qui sont au nombre de vingt-huit ... (2). Au fur et à mesure qu'elle augmente ou qu'elle diminue, qu'elle monte ou qu'elle redescend, ils interprètent différemment chacune de ses positions. Ils tirent aussi des pronostics des vents, selon qu'ils soufflent du Nord ou du Sud, de l'Est ou de l'Ouest, et des nuages, selon leurs diverses couleurs (3) ...

« Ils disposent d'un certain nombre de pronostics terrestres dont ils ont dressé un tableau comportant vingt-cinq phénomènes (*ḥâla*). Quand l'un de ces phénomènes se produit, ils regardent dans quel signe du zodiaque et dans quelle mansion se trouve la lune ; de là, ils jugent du caractère faste ou néfaste, bon ou mauvais de ce phénomène, tels le croassement du corbeau, le braiement de l'âne, l'aboiement du chien. [Si ces phénomènes se produisent], alors que la lune se trouve dans une position défavorable, ils sont jugés néfastes. Celui qui désire connaître ces phénomènes les recherche dans ce tableau. En voici quelques-uns : Le croassement du corbeau, le braiement de l'âne, l'aboiement du chien le grincement du toit, la chute des oiseaux, le murmure des arbres, le souffle du vent, le cri des souris, le miaulement des chats, le rongement des habits par les rats, la déchirure des vêtements, les étincelles du feu (4), l'extinction de la lampe, les taches de graisse qui tombent sur l'habit, l'entrée d'un animal dans la maison, la chute d'une dent molaire, le grincement du lit et d'autres choses semblables. Ils considèrent chacun de ces phénomènes comme signe (*ʿalâma*) et indication (*dalâla*) ».

1. C'est le nom donné en Islam à une littérature de prédictions à caractère apocalyptique (*cf. infra*, p. 219 *sqq.*).

2. Suit *Cor. 36*, 39. Science d'origine chinoise, étoffée par les brahmans hindous ; elle passa de l'Inde en Arabie au II/VIIIe siècle ; on la trouve mentionnée *ap.* al-Farġânî, au III/IXe siècle (*cf.* GILDEMEISTER, *Scriptorum Arabum de rebus Indicis loci et opuscula inedita*, Bonn 1838, p. XIV).

3. C'est la *νεϱομαντεία* grecque (BOUCHÉ-LECLERCQ, *Index s. v.*) qui semble avoir été l'une des spécialités du *meʿônên* hébreu (W. R. SMITH, in *The Journal of Philology*, 14/1885, 115) et qui est connue chez les Arabes sous le nom de *ʿilm nuzûl al-ġayṯ* (Ḥ. Ḫ. I, 34).

4. Nous lisons *taṭâyur aš-šarar*, au lieu de *naẓâ'ir aš-šarr*, « regards malveillants », qui surprend dans ce contexte. Au milieu de signes tous de caractère physique, l'insertion d'un signe de nature plutôt morale est, en effet, pour le moins, curieux. Pour les présages tirés de l'observation du feu, *cf. infra*, p. 476 *sq.*

Divination turque

Le large éventail de ces présages n'a pas manqué de se répercuter sur la littérature arabe du genre, où l'on trouve des faits semblables en abondance [1]. Leur caractère hétérogène et insolite constitue une preuve suffisante de leur provenance étrangère. Ce caractère est encore bien plus accusé dans les recueils de divination turque, où l'astrologie joue un grand rôle et où l'influence de la divination gréco-byzantine est prépondérante [2]. Ainsi, l'une des particularités de la divination turque, totalement étrangère au monde sémitique, est la divination par les blessures (*Sekin-Nameh*) et les contusions (*Qiafet-Nameh*), pratique répandue par l'État parmi les soldats, afin d'en stimuler le courage [3].

Divination berbère

D'autre part, des éléments berbères sont venus s'ajouter aux pratiques divinatoires apportées d'Orient par les Arabes qui conquirent l'Afrique du Nord et la Péninsule ibérique. Une forte dose de magie et de sorcellerie s'infiltra dans la divination musulmane au Maġrib [4],

1. *Cf infra*, s. *fa'l* et *ṭîra*, p. 450 *sqq*.
2. *Cf.* Osman-Bey (= Major Vladimir Andrejovich), *Les Imams et les Derviches. Pratiques, Superstitions et Mœurs des Turcs*, Paris 1881 ; Jean Nicolaïdes, *Les Livres de Divination*, traduits sur un ms. turc inédit, Paris 1889 (*Coll. Internationale de la Tradition*, 2).
3. *Cf.* A. Certeux, in *Revue des Traditions Populaires*, 2/1887, p. 182 *sq.* Voici un exemple de ces pronostics, pris au *Sekin-Nameh* : « Qui recevra une blessure sur l'occiput, doit s'attendre à être nommé Bey par le Sultan ; sur le crâne, sera comblé de biens et d'honneurs,... ; à la main gauche, verra venir dans ses mains ce qu'il désire » (p. 182). Dans le *Qiafet-Nameh*, compilé par Ibrâhîm Ḥaqq, en vers, on lit, par ex. : « Une contusion au sommet de la tête, bonne nouvelle arrive au soldat » (p. 183).
4. *Cf.* É. Mauchamp, *La Sorcellerie au Maroc*, Paris s. d. L'une des particularités de cette divination maġribine consiste dans les présages tirés du sang de la victime offerte en sacrifice à l'occasion d'el-ʿÎd el-Kbîr : On recueille dans un plat le sang du mouton égorgé et on y jette sept grains d'orge, du charbon et du sel. Puis l'on récite cette formule : « Ô présage, ô oracle, apporte-moi la nouvelle de tout bien et dis-moi ce qui arrivera dans l'année ». On laisse se coaguler le sang : S'il se forme des dépressions à la surface ou des trous ronds, c'est signe d'abondance ; car ils symbolisent les silos. Si ces dépressions sont allongées, cela présage la mort ; en effet, leur forme est celle de la tombe. Si du sérum surnage en globules détachées, c'est signe de pluie. Y trouve-t-on un brin de laine de mouton, c'est signe d'abondance dans le troupeau ; un fétu de paille y est tombé, c'est l'abondance dans les récoltes. Si au moment où on l'égorge, le mouton se relève et court, c'est

où la technique divinatoire qui jouit de la plus grande faveur, demeure la géomancie, laquelle fleurit dans toute l'Afrique musulmane [1].

Caractère religieux de la divination sémitique

En somme, la divination sémitique, plus que toute autre divination, répond à cette aspiration, inhérente à l'âme du Sémite, d'approcher l'inaccessible divinité. Le penchant extatique, inné en lui, se complaît particulièrement dans les formes prophétiques et mystiques de la pensée ; d'où le caractère presque exclusivement religieux des pratiques divinatoires auxquelles il s'est livré à travers les siècles. Dans ce monde où une civilisation trois fois millénaire et multiforme est restée constamment théocratique, la connaissance profane est chose inconcevable. La divinité, omnisciente et dispensatrice du savoir, se révèle à l'homme, se fait connaître à lui, toujours à travers un voile. Ainsi, les limites de la connaissance sont tracées : connaître Dieu, ses préceptes et ses volontés, puis se connaître soi-même en fonction de la divinité et par rapport à elle.

Caractère profane de la divination gréco-romaine

Pour mesurer l'importance de ce fait, il suffit de confronter l'objet de la divination sémitique avec celui de la divination grecque. Le domaine de cette dernière s'étend sur l'avenir en tant qu'il échappe à la prévision rationnelle (*πρόγνωσις*), puis sur le passé et le présent, dans ce qu'ils ont d'inaccessible à l'investigation ordinaire [2].

Plus impensable encore, dans une perspective sémitique, est la définition stoïcienne de la divination, telle qu'elle est rapportée par Cicéron [3] : « Iis igitur adsentior qui duo genera divinationum esse dixerunt, unum quod particeps esset artis alterum quod arte careret. Est enim ars in iis qui novas res conjectura persequntur, veteres observatione didicerunt. Carent autem arte ii qui non ratione aut conjectura observatis ac notatis signis sed concitatione quaedam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt, quod et somniantibus saepe contingit et non numquam vaticinantibus per furorem, ut Bacis Boetius, ut Epimenides Cres, ut Sibylla Erythraea ... ».

l'annonce d'un grand bonheur dans l'année et très bon signe pour la personne contre laquelle il vient se jeter (p. 147 *sq.*).

1. *Cf. infra*, p. 196 *sqq.*.
2. *Cf.* Bouché-Leclercq I, 7 *sq.*
3. *De Divinatione*, I, 34 (éd. Pease, p. 150).

Le caractère scientifique et de plus en plus profane et « laïque » de cette divination transparaît encore mieux dans la définition donnée par J. Maxwell (1). Pour lui, la divination est la prétendue découverte de choses inconnues, qu'il appelle, avec Richet, *cryptesthésie*. Comme les catégories d'inconnu comprennent des faits passés, actuels ou futurs, la connaissance que la divination est susceptible de fournir sera de trois sortes : la connaissance du passé (rétrocognition), celle du présent (cognition) et celle de l'avenir (précognition). De plus, les faits de ces trois catégories peuvent être ou avoir été connus de personnes vivantes ou mortes ou ne l'avoir jamais été. D'autre part, pour la précognition, il faut distinguer le futur déterminé (causes déjà existantes, connues ou inconnues) et le futur indéterminé (causes encore inexistantes). Ainsi, « la divination sera la connaissance d'un fait inconnu, obtenu par des moyens autres que ceux auxquels nous devons habituellement de l'apprendre, c'est-à-dire par l'intermédiaire de nos sens. Ces moyens seront « supranormaux », par opposition aux moyens ordinaires ou « normaux » (p. 12 *sq.*).

En outre, la division de la divination en naturelle ou intuitive et artificielle ou inductive s'applique d'une manière fort malaisée dans le domaine sémitique. En effet, cette distinction, si elle se vérifie dans les détails, semble exclue quand il s'agit de classer les diverses branches divinatoires. L'exemple du *fa'l* et du *zaǧr* est à ce sujet concluant ; tous les deux appartiennent, en effet, à la même technique, celle de l'observation des omens. Toutefois, le premier est naturel, en ce sens qu'il concerne le vol spontané des oiseaux observés, alors que le second consiste à en susciter le vol et, partant, à produire la matière du présage ; mais, tous les deux sont commandés par le même désir intuitif de tirer des indications de ce même vol, obtenu par deux variantes d'une même technique. Dans la divination intuitive, les forces invisibles sont personnifiées et le présage se réduit à n'être que l'expression de leur science ou de leur volonté. Entre la divination intuitive et la divination inductive, il y a le même rapport qui existe entre la magie démoniaque et la magie sympathique (2). Primitivement basée sur des similitudes entre les phénomènes objectifs, la divination inductive finit par être l'œuvre de l'imagination du devin (3).

1. *La Divination, op. cit.*, p. 11 *sq.*
2. Doutté, *Magie et religion*, 383.
3. Bouché-Leclercq I, 107 *sqq.*

En conclusion, la divination arabe qui fera l'objet de nos recherches dans les chapitres suivants, est l'héritière, appauvrie par l'aridité du sol arabe et affaiblie par le triomphe de l'Islam, d'une pensée très riche et très féconde qui laisse ses profondes empreintes dans toutes les civilisations de l'antiquité sémitique. Préfigurant la loi immuable de la marche de l'univers, elle était typologiquement conçue comme le microcosme, le ciel étant le macrocosme et le reste le cosmos (1).

1. Haldar, *Associations*, 8.

CHAPITRE DEUXIÈME

NATURE DE LA DIVINATION ARABE

Classification des procédés divinatoires

On chercherait en vain une définition de la divination dans les traditions et écrits proprement arabes. Ce n'est que sous l'influence de la philosophie grecque que le goût pour les notions générales et les classifications méthodiques s'infiltra peu à peu dans la pensée des Arabes. De Masʿûdî à Ḫâǧǧî Ḫalîfa, en passant par Ibn Ḫaldûn, un effort considérable a été déployé dans ce domaine. Sur le plan théorique, les auteurs ont multiplié les divisions et subdivisions, sans pour autant réussir à enrayer la confusion qui continua à régner sur le plan pratique.

La classification la plus détaillée est celle établie par Ḫâǧǧî Ḫalîfa dans le *Kašf aẓ-ẓunûn* (1) ; elle comprend trois grandes catégories, subdivisées en plusieurs branches :

I — La *firâsa* ou physiognomonie et ses ramifications (2) :

1. Les grains de beauté et les naevi (*ʿilm aš-šâmât wa-l-ḫîlân*).
2. La chiromancie (*ʿilm al-asârîr*).
3. L'omoplatoscopie ou scapulomancie (*ʿilm al-aktâf*).
4. La reconnaissance des empreintes des pas [sur le sol] (*ʿilm ʿiyâfat*[1] *al-aṯar*).

1. I, 34-35. Sur la classification des sciences chez les auteurs arabes, *cf.* L. Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* Paris 1948 (Coll-*Études de Philosophie Médiévale*, 37), p. 100 *sqq.* ; A.-M. Goichon, *Philosophie et histoire des sciences*, in *Cahiers de Tunisie* 3/1955, 17-40.

2. Dans sa classification des sciences (*cf. Risâla fî aqsâm al-ʿulûm al-ʿaqliyya*, in *Tisʿ rasâʾil fî l-ḥikma wa-ṭ-ṭabîʿiyyât*, éd. du Caire 1326/1908, p. 110), Ibn Sînâ fut le premier à avoir classé la physiognomonie parmi les sciences ; il en fait une division de la physique (*cf.* A.-M. Goichon, in *Livre des Directives et Remarques* (= *Išârât*), Paris-Beyrouth 1951, p. 525, n. 1).

5. La divination par les lignes morphoscopiques et généalogiques (*ʿilm qiyâfat*[t] *al-bašar*).
6. Le sens de l'orientation dans les déserts (*ʿilm al-ihtidâʾ fî l-barârî wa-l-qifâr*).
7. La détection des sources (*ʿilm ar-riyâfa*).
8. La détection des minerais (*ʿilm istinbâṭ al-maʿâdin*).
9. La connaissance [des signes présageant] la chute de la pluie (*ʿilm nuzûl al-ġayṯ*).
10. La divination proprement dite (c'est-à-dire la connaissance de l'avenir à partir des événements passés : *ʿilm al-ʿirâfa*).
11. La palmomancie (*ʿilm al-iḫtilâǧ*).

II — La magie et ses ramifications :

1. La divination (*ʿilm al-kihâna*).
2. La magie blanche (*ʿilm an-nîrinǧ[iyy]ât*) (1).
3. La connaissance des vertus des Noms divins, des prières, des nombres et quelques autres choses particulières (*ʿilm al-ḫawâṣṣ*).
4. Les actions sympathiques ou sorcellerie (*ʿilm ar-ruqä*).
5. Les conjurations démoniaques ou incantations (*ʿilm al-ʿazâʾim*).
6. L'évocation des esprits sous les espèces corporelles (*ʿilm al-istiḥḍâr*).
7. L'invocation [des esprits] des planètes (*ʿilm daʿwa*[t] *al-kawâkib*)
8. Les phylactères (*ʿilm al-filaqṭîrât*) (2).
9. L'art de se rendre invisible ou disparition instantanée à la vue (*ʿilm al-ḫafâʾ*).
10. La science des artifices et des truquages (*ʿilm al-ḥiyal as-sâsâniyya*).
11. L'art de déceler les fraudes (*ʿilm kašf ad-dakk*).
12. La prestidigitation (*ʿilm aš-šaʿbaḏa*).
13. Les charmes (*ʿilm taʿalluq al-qalb*).
14. Le recours aux propriétés des médicaments (*ʿilm al-istiʿâna bi-ḫawâṣṣ al-adwiya*).

1. Un opuscule d'Ibn Sînâ traite d'*an-nîranǧiyyât* (Ms. Paris ; *cf.* GAL SI, 828) que Mlle Goichon traduit par « (opérations) de Magie blanche », in *Directives et Remarques, op. cit.*, p. 17, n. 2. (par opposition à *siḥr* (magie noire). *Cf.* TʿA II, 107, l. 10 *sq.* : اخذ كالسحر وليس به اي ليس بحقيقته ولا كالسحر انما هو تشبيه وتلبيس. Du persan نيرنك , « escamotage, jonglerie » (Zenker, *Dict. Turc-Arabe-Persan*, 924).
2. *Cf.* *φυλακτήρια*, « talismans, amulettes ».

III — L'astrologie judiciaire et ses ramifications :

1. Les temps fastes et néfastes ou hémérologies et ménélogies (*ʿilm al-iḫtiyârât*).
2. La géomancie (*ʿilm ar-raml*).
3. Les omens (*ʿilm al-faʾl*).
4. La rhapsodomancie (*ʿilm al-qurʿa*).
5. L'ornithomancie (*ʿilm aṭ-ṭîra*).

Dans cette classification, la divination se trouve scindée en deux : Celle qui est le produit d'une science infuse, propre à certaines âmes ; elle forme une branche de la physiognomonie et est appelée *ʿirâfa* ; et celle qui s'effectue par le moyen des incantations et des invocations des astres et qui est, par conséquent, une branche de la magie ; elle est appelée *kihâna*. L'origine de cette donnée est significative ; en effet, Ḥâǧǧî Ḫalîfa (V, 266 *sq.*) cite *K. as-sirr al-maktûm* de Faḫr ad-Dîn ar-Râzî lequel utililise *K. sirr al-asrâr* (*Secretum secretorum*), attribué à Aristote (1).

Définition de la divination

Ce genre de spéculation, étranger à l'esprit sémitique, sort la divination de sa ligne propre, qui est celle de la religion et de la prophétie et lui attribue un caractère démoniaque, en la définissant comme la mise en relation des esprits humains avec les esprits purs (2), à savoir les djinns et les démons, et la connaissance, par leur intermédiaire des événements partiels qui se produiront dans le monde. Cette manière de voir est loin d'être partagée par les auteurs anciens. Non seulement la divination est pour eux bien distincte de la magie, mais encore elle échappe aux sciences physiques ou naturelles (3), groupées sous la rubrique de la *firâsa*.

En effet, un texte d'al-Ǧâḥiẓ (4) l'affirme avec évidence. Parlant des *kâhins* et des *ʿarrâf*, il dit : « Le genre de connaissances que ces derniers prétendent posséder n'est pas de même nature que celui de la *ʿiyâfa* (reconnaissance des empreintes des pas), du *zaǧr* (l'action

1. Sur cet écrit, *cf. infra*, p. 233.
2. مناسبة الارواح البشرية مع الارواح المجردة.
3. العلم الطبيعي (*cf.* Ḥ.Ḫ. I, 35).
4. *Ḥayawân*, VI, 63.

de faire voler les oiseaux pour en tirer présage), de la géomancie (*ḫuṭûṭ*), de la chiromancie, du rongement des souris, des taches du corps, de l'omoplatoscopie, de l'astrologie judiciaire et de la suggestion [hypnotique] (*al-ʿilâǧ bi-l-fikr*) ».

Il est vrai qu'il n'est pas possible d'établir une ligne de démarcation nette et radicale entre magie, astrologie, physiognomonie et divination proprement dite, car elles trempent toutes dans une même ambiance et sont issues du même courant de pensée secrète. De plus, sur le plan de la perception, elles appartiennent à la même catégorie, celle de la faculté sensitive. En effet, selon le Ps.-Ǧâḥiẓ (1), « les choses sont perçues de deux manières, dont l'une est une conséquence nécessaire et l'autre le résultat du raisonnement inductif. La seconde requiert une démonstration, une preuve, un témoignage et un éclaircissement, afin qu'elle soit établie et confirmée par la raison, de telle sorte qu'elle apparaisse comme si elle était vue par les sens — cela n'a lieu que dans les choses rationnelles —, alors que la première englobe tout ce qui tombe sous les cinq sens ... Parmi les choses ainsi perçues, les unes sont communes aux notables comme aux gens du peuple, à l'intelligent comme à l'ignorant, sans qu'il soit nécessaire d'en fournir la preuve ; les autres sont apparentes pour certaines personnes, mais cachées à d'autres ; d'où la nécessité de recourir, pour les percevoir, à des savants et à des hommes ayant de l'expérience et le sens de l'analogie. Par exemple, un homme jouissant d'excellents sens, prudent, doué d'un esprit très vif et ayant acquis une longue expérience et beaucoup de savoir, s'il perçoit un signe distinctif chez quelqu'un, ou une humeur prédominante, ou un tic, ou bien s'il l'entend parler, ou s'il le voit agir, pénètre infailliblement dans son for intérieur et saisit chez lui ce que ne peut saisir le commun des gens. On n'atteint ce degré de perception que par les facultés de l'âme ou après une longue expérience ».

C'est après cette étape préliminaire que commence la véritable différenciation. La magie et l'astrologie, dépassant le stade de l'observation et de l'intuition, s'engouffrent dans des dédales sans limites, alors que la divination et la physiognomonie restent essentiellement des sciences d'observation et d'intuition.

La *ʿirâfa*, branche de la *firâsa*, et la *kihâna*, branche de la magie, selon la classification de Ḥâǧǧî Ḫalîfa, représentent, d'une part, le côté naturel de la divination, en tant que don inné possédé par des êtres privilégiés et, d'autre part, le côté surnaturel qui est le fruit de la communication entre le monde céleste et le monde terrestre, par l'entremise des esprits purs. La divination conserve, à toutes les époques, ces deux aspects fondamentaux, dont l'un est pragmatique, en ce sens qu'il est fondé sur l'expérience et la connaissance analogique, tandis que l'autre est extatique, caractérisé par une surélévation de la nature humaine à un niveau transcendant de perception.

1. *ʿIrâfa*, 14 *sq*.

Al-Masʿûdî

Les modalités de cette surélévation sont pertinemment décrites par AL-MASʿÛDÎ dans le chapitre cinquante-deux de *Murûǧ aḏ-ḏahab* (1) que nous résumons ainsi :

1. Parvenue à une pureté parfaite, l'âme connaît les secrets de la nature et ce qui va se produire ; car, les images des choses se trouvent dans l'âme universelle. Cette opinion sur la divination (*kihâna*) est attribuée à une catégorie de sages grecs et byzantins.

2. Une autre catégorie d'hommes prétendent que les esprits non incorporés (*al mufrada*) qui sont les djinns, les informent des choses avant leur réalisation, et cela parce que leurs âmes ont atteint un tel degré de pureté qu'elles sont devenues aptes à communiquer avec les esprits. Al-Masʿûdî donne l'exemple du Messie des Chrétiens qui, dit-il, « connaissait les choses cachées et prédisait les événements futurs, parce qu'il avait une âme capable de pénétrer dans le monde des mystères. Tout être ayant une telle âme le pourrait. Toutes les nations passées ont eu leurs devins. Chez les Grecs, Pythagore ; chez les Sabéens, Hermès et Agathodaemon » (p. 348).

3. D'après une autre opinion, la faculté de pratiquer l'art divinatoire tient d'une aptitude spirituelle des plus délicates, laquelle doit sa naissance à la pureté de la constitution naturelle, à la vigueur de l'âme et à la finesse de la sensibilité. Selon un système assez généralement accrédité, l'art de la divination procède du démon qui assiste le devin et lui dévoile les mystères cachés à son ignorance ; les démons s'emparent par fraude de certains secrets qu'ils transmettent aux devins, lesquels se chargent ensuite de les répandre tels qu'ils leur ont été communiqués (2).

4. Suivant d'autres, l'aptitude à l'art de la divination dépend d'une influence astrologique qui se fait sentir à l'époque de la naissance, lorsque, Mercure étant arrivé à l'apogée de sa course, les astres influents,

1. III, 347 *sqq*.
2. *Cf*. p. 349 où MASʿÛDÎ cite à l'appui *Cor*. *72*, 8 ; 6, 121 ; *6*, 112 ; *34*, 31.

tels que le Soleil, la Lune et les cinq Planètes, se tiennent dans les conjonctions parallèles, dans des mansions identiques et dans des aspects correspondants. Ceux qui naissent alors sont doués de la science de la divination, de la connaissance des événements avant leur arrivée, par la vertu même de ces phénomènes célestes (p. 350).

5. Pour al-Mas'ûdî, l'origine de ce mystère est dans des causes purement spirituelles : Parvenue à un degré d'énergie tout à fait extraordinaire l'âme soumet la nature à son empire, dévoile à l'homme tous les secrets du monde physique, l'instruit des vérités les plus sublimes, perce de vive force, par la finesse de son tact, et déchire les voiles épais qui couvrent les mystères les plus profonds et les montre alors dans toute leur réalité.

Cette théorie est basée sur l'étude de l'âme humaine qui se divise en âme pure — c'est l'âme raisonnable — et en âme trouble — c'est l'âme sensitive — puis en âme répulsive et en âme imaginative (p. 350 *sq.*). « Comme le degré de luminosité de l'homme est celui de son âme, cette dernière le mène à la découverte de l'inconnu et à la connaissance du futur ; elle fait en sorte que sa sagacité et ses conjectures soient plus pénétrantes et plus étendues. Si l'âme est dans un état de parfaite pureté absolue, si elle est inondée de lumière et rayonnante de splendeur, sa pénétration des choses inconnues sera analogue à celle des âmes des devins. C'est pour cette raison que les devins étaient physiquement mutilés et déformés, comme on nous l'apprend de Šiqq et Saṭîḥ, Samlaqa et Zawba'a, Sadîf b. Hûmâs, Ṭ(Ẓ)arîfa al-Kâhina, 'Amrân, frère de 'Amr b.'Âmir Muzayqiyâ, Ḥâriṯa, Ǧuhayna, la devineresse des Bâhila et d'autres devins semblables » (p. 352).

Ainsi, poursuit al-Mas'ûdî, « la divination a son fondement dans l'âme ; car elle est délicate, stable, touchant de près au merveilleux et requérant une grande habileté. Elle est fréquente chez les Arabes et rare chez les autres peuples, parce que c'est une chose qui naît de la pureté de la constitution naturelle et du degré de luminosité de l'âme. En considérant les bases sur lesquelles repose la divination, on voit qu'elle dépend de la pureté de l'âme, de son abstention du mal, de sa mélancolie, de son isolement assidu, de sa solitude et de sa fuite de la société des hommes. Car, en s'isolant, l'âme réfléchit et en réfléchissant elle se dépasse et en se dépassant elle est arrosée par la science qui lui est propre, comme par une pluie. Elle regarde alors avec un œil illuminé et un regard perçant et elle suit la voie directe, en révélant la nature intime des choses ; parfois l'âme devient à tel point forte qu'elle offre à l'homme la connaissance des choses inconnues, avant qu'elles ne se produisent » (p. 353 *sq.*).

Bien qu'elle soit d'origine grecque (1), cette conception ascétique et mystique de la divination nous ramène au prophétisme sémitique, où la purification est l'un des éléments fondamentaux, préalables à tous rapports entre la divinité et son prophète. Il suffit de rappeler, à ce sujet, Moïse au Sinaï, le récit de la vocation prophétique de Jérémie et la légende de l'ouverture de la poitrine de Mahomet, placée par certains à la veille du *Mi'râǧ*. Cela eut lieu, dit aṭ-Ṭabarî (2), « lors de la vocation du Prophète (*ḥîn*ª *nubbiy*ª *n-nabiyy*ᵘ) ». Le Prophète couchait autour de la Ka'ba, quand Ǧibrîl et Mikâ'îl « le retournèrent sur le dos, lui ouvrirent le ventre, puis apportèrent de l'eau de Zamzam et lavèrent ce qu'il y avait comme doute, polythéisme, ignorance et erreur ; puis, ils apportèrent une bassine en or, remplie de foi et de sagesse ; puis il fut transporté au ciel ... » (3).

Ibn Ḫaldûn

Ce lien entre la divination et la prophétie est rétabli par IBN ḪALDÛN qui voit, dans ces deux manifestations, des propriétés de l'âme humaine (4). La divination est pour lui l'aptitude de l'âme à se détacher de l'humanité (*al-bašariyya*) pour rejoindre la spiritualité (*ar-rûḥâniyya*) et cela en un clin d'œil.

Dans la divination, poursuit Ibn Ḫaldûn, il s'agit d'une catégorie d'hommes imparfaits par rapport aux prophètes ; c'est l'imperfection du contraire relativement à son contraire parfait ; car, le non recours à la faculté de percer les voiles de l'inconnu (5) est l'opposé du recours à cette même faculté et grande est la différence entre ces deux états.

Le critère externe de ce recours réside dans le fait que ceux qui sont doués de la faculté de percevoir l'inconnu, sortent de l'état naturel, chaque fois qu'ils cherchent à le connaître, et entrent dans un état, caractérisé par une espèce de contraction et de relaxation, dans lequel ils commencent à perdre progressivement conscience. Les caractéristiques

1. *Cf.* MAS'ÛDÎ, III, 354.
2. I^{3}, 1157 *sq.*
3. Sur cette légende, *cf.* réf. *infra*, p. 257, n. 3.
4. I, 181-85/206-11.
5. *Al-idrâk al-ġaybî* (*cf.* I, 209/240). Le titre de la VIe *muqaddima*, où divination et prophétie se côtoient, est très suggestif : في اصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة او بالرياضة, « Les diverses espèces [d'hommes] aptes à percevoir l'inconnu, soit par l'instinct, soit par l'exercice » (I, 165/184). J. A. DECOURDEMANCHE a traduit, avec beaucoup de fantaisie, quelques paragraphes de cette *muqaddima*, dans la *Revue des Traditions Populaires* 21/1906, pp. 65-73.

de cet état sont plus ou moins fortes, suivant le degré de force de leur faculté de perception. Celui qui ne présente pas ces signes, n'est point capable de percevoir l'inconnu ; il ne fait que vendre des mensonges (I,209/240).

Le devin est mû instinctivement par la faculté rationnelle, par l'intermédiaire de la volonté, chaque fois que cette faculté est stimulée par le penchant de se mouvoir. Étant par nature inférieur à la tâche qu'il se propose d'accomplir, il se voit obligé de rechercher des indications et des confirmations dans le monde du mouvement, des sens et de l'imagination, tels les corps transparents, les os des animaux, la cadence (*saǧ'*) des mots, le passage (1) d'un oiseau ou d'un animal. Ces faits externes contribuent à nourrir sa sensibilité et son imagination, en l'aidant à se détacher de l'humain et en le soutenant dans sa brève vision du monde spirituel.

Cette faculté est en lui le principe de la perception. C'est cela la divination.

L'âme du devin est de par sa nature incapable de perfection ; sa perception atteint plutôt le particulier que le général ; d'ailleurs, elle s'assimile au particulier et néglige le général. C'est pourquoi l'imagination est très developpée chez les devins ; car, elle est l'instrument de la perception du particulier. Dans le sommeil ou à l'état de veille, les images partielles pénètrent dans l'âme du devin, grâce à l'imagination ; cette dernière en perpétue la présence et en fait un miroir dans lequel l'âme regarde constamment. « Et si le devin n'atteint pas la perfection dans la perception du rationnel, c'est parce que son inspiration provient des démons ».

En somme, pour Ibn Ḫaldûn, l'écart existant entre le prophète et le devin est dû, en premier lieu, à l'absence de l'état extatique chez le devin, absence qui le rend incapable d'une vision universelle de l'être créé et des contingences et, en second lieu, à l'imperfection de sa source d'information, soumise à des limitations que ne connaît pas celle du prophète.

L'état le plus élevé auquel peut prétendre un devin, est celui auquel il parvient par l'intermédiaire de phrases cadencées et agencées, susceptibles de le soustraire à l'action des sens. Ainsi, grâce à cet élément étranger à lui-même, il arrive à réaliser, mais d'une manière très imparfaite, la communication à laquelle il aspire. Il lui arrive alors de dire la vérité, mais aussi de mentir ; car, pour combler son imperfection,

1. *Sanaḥa*, au sens technique, signifie « traverser de droite à gauche ».

il fait appel à un élément étranger à sa faculté de perception, différent d'elle et ne s'adaptant pas à elle. Il peut donc dire le vrai et le faux, à la fois ; mais, afin de conquérir la confiance dont il ne jouit pas encore, il recourt aux suppositions et aux conjectures, croyant obtenir par là la perception de l'inconnu et trompant à dessein ceux qui viennent le consulter. C'est de là que le nom de *kâhin* s'est plus particulièrement attaché à ceux qui pratiquent le *saǧ'* ; ils occupent, en effet, le rang le plus élevé parmi les devins.

Ensuite (1), Ibn Ḫaldûn passe en revue les diverses formes de voyance qui se trouvent dans la nature humaine, d'une manière infuse et non acquise par une technique quelconque. Ce sont celles pratiquées par ceux qui voient l'avenir à travers les événements du passé (*'irâfa*), ceux qui le perçoivent à travers les corps transparents (cristallomancie), tels les miroirs (lécanomancie) et les bassines d'eau (hydromancie), ceux qui examinent les cœurs des animaux (extispicine, haruspicine), leurs foies (hépatoscopie) et leurs os (scapulomancie, omoplatoscopie), ceux qui tirent des présages des oiseaux (ornithomancie) et des bêtes féroces (zoomancie) et ceux qui jettent les cailloux (lithomancie), les grains de froment et les noyaux (cléromancie). Ces pratiques existent indubitablement dans le monde.

Ajoutons à cela les paroles inspirées, mises dans la bouche des fous ; de même, le dormeur, au début de son sommeil, et le mort, dans les instants qui suivent son expiration, parlent des choses inconnues ; de même aussi, les ascètes, parmi les *ṣûfîs*, jouissent de la faveur divine de percevoir les choses inconnues.

Parmi ceux qui pratiquent la géomancie, il y en a qui réussissent à occuper leurs sens avec les lignes et les formes, tracées sur le sable, et à s'abstraire un moment de la réalité, passant de la perception sensible à la perception spirituelle (2).

Toutes ces catégories de visionnaires de l'inconnu participent de la divination, mais à une moindre échelle que le devin (*kâhin*) lui-même ; car ce dernier n'éprouve pas une grande peine à soulever le voile des sens ; tandis que les autres, du fait que leur perception sensible est réduite à une seule espèce, en l'occurrence la perception visuelle qui est la plus élevée de toutes, ils ont beaucoup de peine à le faire. Le voyant applique

1. I, 191 *sq.*/218 *sq.*
2. I, 206/236. L'attitude méditative du devin qui fixe l'objet (sable, miroir, etc.) jusqu'à le dépasser, est exprimée dans le dialecte oriental par le verbe *baḥḥer* (cf. DENIZEAU, *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine*, Paris 1960 p. 18).

sa vue sur le simple objet qui est devant lui, jusqu'à ce qu'il lui semble apercevoir ce qu'il cherche à voir. Peut-être croit-on que ce que voient de telles gens se trouve sur la surface du miroir ; ce n'est pas exact. Mais ils ne cessent de fixer leur regard sur la surface du miroir, jusqu'à ce que ce dernier disparaisse de leur champ visuel et qu'il leur semble qu'un voile, pareil à un nuage, vient s'interposer entre le miroir et eux-mêmes. C'est dans ce voile que sont représentées les images qui constituent leur perception et qui leur fournissent la réponse, négative ou positive, à la question qu'ils s'étaient posée. Mais la perception, grâce à laquelle ils parviennent à un tel résultat, n'est pas du même ordre que la perception sensitive : c'est la perception psychologique (*al-idrâk an-nafsânî*). C'est le même phénomène qui se produit dans l'extispicine, l'hépatoscopie, la lécanomancie, etc. Pour arriver à un tel état d'abstraction du monde sensible, certains endorment leurs sens par des fumigations et des incantations ; ils prétendent qu'ils voient alors des images, représentées dans l'air, qui leur suggèrent, par voie d'allusion et de symboles, ce qu'ils cherchent à comprendre. Mais l'abstraction au monde sensible de ces derniers est moindre que celle des premiers (I,194 *sq.*/221 *sq.*).

Quant aux fous, leur âme rationnelle est encore à peine reliée au corps, par suite de leur nature défectueuse et de la faiblesse de l'esprit vital en eux. Leur âme est alors plus dégagée de l'emprise des sens ; elle en est détournée par la préoccupation que créent en elle la souffrance et la maladie. Peut-être aussi une autre nature spirituelle, mais démoniaque, lui en dispute-t-elle l'appropriation ; il arrive qu'elle succombe dans sa lutte contre elle ; d'où les accès de démence, dus soit à la nature défectueuse du fou, soit à la pression des esprits démoniaques qui tentent de suppléer à son esprit défaillant. C'est alors qu'il s'arrache totalement à l'empire des sens et jette un coup d'œil rapide sur le monde de son âme, dans laquelle viennent s'imprimer quelques images que l'imagination ne tarde pas à déformer. Les perceptions de ce genre sont un mélange de vrai et de faux ; car, la communication avec le monde spirituel n'est réalisée, dans de tels cas, que grâce à des représentations étrangères (I,195/212).

Enfin, Ibn Ḫaldûn évoque les paroles prophétiques, prononcées par certains, au moment de s'endormir, par des exécutés, au moment de quitter la vie, et par des mourants, avant d'expirer (I,197/225). Restent les exercices ascétiques des *ṣûfîs*, qui aboutissent à la *firâsa* [1] et au

1. *Cf.* IBN ḪALDÛN, *Šifâ' as-sâ'il li-tahḏîb al-masâ'il*, éd. Muḥ. b. Ṭâwît aṭ-

kašf [1], et cela, non point par un don de la nature, mais par suite d'une faveur divine (*karâma*) dont ils sont les bénéficiaires (I,198/226).

Dans la deuxième partie de sa *Muqaddima*, Ibn Ḫaldûn revient à ce besoin instinctif de l'homme de connaître ce qui arrivera, la durée du monde, celle des dynasties et des régimes, etc. et cela au chapitre III, relatif à la florissante littérature, à caractère apocalyptique, connue sous le nom de *ǧafr* et *ḥisbân* (1.*ḥidṯân*) [2]. « Nous trouvons beaucoup de gens, écrit-il, qui aspirent à la connaissance de ces choses durant le sommeil. Les histoires sur les devins ... sont connues. Il y a d'ailleurs, dans les villes, une catégorie de personnes qui ne vivent que de cela ... Les gens viennent les consulter ; ils entendent d'eux ce qui leur arrivera au sujet du gain, des honneurs, de l'amitié, de l'inimitié, etc. Parmi ces procédés, citons la géomancie [3], la lithomancie [4], la lécanomancie et l'hydromancie » [5]. Ces pratiques sont stimulées et encouragées par les rois et les princes, qui sont avides de telles connaissances (II,177/205 *sq.*)

Ṭanǧî, Istanbul 1958 (*Ankara Ünversitesi Ilâhiyat Fakültesi Yayınları*, 22), p. 25 *sq.*

1. Appelé par IBN ḪALDÛN, *op. cit.*, p. 30, *al-ʿilm al-ilhâmî*, « la connaissance par inspiration », c'est un « don divin » (*laṭîfa rabbâniyya*) qui consiste dans le « soulèvement du voile du cœur » (*rafʿ ḥiǧâb al-qalb*). Le *kašf* peut se réaliser par des techniques, tels la purification de l'âme et l'« amincissement [du voile] du cœur par la faim et la veille, mais alors sans la « droiture » (*al-istiqâma*) qui est la condition *sine qua non* de la « connaissance par inspiration ». Ce genre de *kašf* est propre à ceux qui pratiquent la magie phantasmagorique (*as-simîyâ'* ; *cf.* Ḥ. Ḫ. III, 646 *sq.* ; IBN ḪALDÛN, III, 137-161/188-200 ; les pp. 147-191 du texte ne sont pas traduites par de Sacy ; mais *cf.* la trad. angl. de Rosenthal, III, 182-227), exercés qu'ils sont à soulever le voile des sens, en faisant descendre l'esprit des constellations » (*istinzâl rûḥâniyyât al-aflâk*) et en agissant par son intermédiaire. Toutefois, la vérité n'apparaît pas à leur esprit telle qu'elle est en réalité, mais telle qu'ils se l'imaginent (*Šifâ' as-sâ'il*, p. 40 *sq.*). Cette forme du *kašf* technique (par opposition au *kašf* par inspiration divine) a passé dans le *Ṣûfisme* avec une classe de *ṣûfîs* exaltés (*ġulât*). Elle se présente tantôt comme un dérivé de l'art talismanique concernant les propriétés occultes des lettres de l'alphabet, tantôt comme la recherche des correspondances entre les âmes et les astres (*cf.* IBN ḪALDÛN, III, 137 *sqq.*/188 *sqq.*).

2. II, 176-201/205-237. Sur cette littérature, *cf. infra*, p. 219 *sqq.*

3. *Cf. infra*, p. 196 *sqq.* Le praticien est appelé *al-munaǧǧim*, « l'astrologue ».

4. *Aṭ-ṭarq bi l-ḥaṣä wa-l-ḥubûb.* Le praticien est appelé *al-ḥâsib*, « le calculateur ».

5. *An-naẓar fî l-marâyâ wa-l-miyâh.* Le praticien est appelé *ḍârib al-mandal* (*al-mandal* est le cercle magique que trace le devin ou le magicien et à l'intérieur duquel il se tient quand il opère).

À toutes ces considérations, Ibn Ḫaldûn oppose le principe suivant : « Un voile sépare les hommes de l'inconnu que personne ne connaît sauf celui à qui Dieu le révèle dans le sommeil ou par voie de sainteté » (1). En effet, on ne doit pas perdre de vue que les choses inconnues ne peuvent être connues par aucune technique (*ṣinâʿa*) ; seuls certains privilégiés parviennent à cette connaissance par un don naturel qui leur permet de s'abstraire du monde des sens pour passer au monde de l'esprit. Les astrologues qualifient cette catégorie de personnes de « vénusiens », par référence à l'influence, exercée par Vénus sur eux au moment de leur naissance, influence susceptible de les rendre aptes à percer le voile de l'inconnu » (I,208 *sq.*/240 *sq*).

Al-Qazwînî

L'insertion de la divination dans le courant prophétique est encore plus évidente dans un texte de Qazwînî (I,317-322). Dans un paragraphe, intitulé « Sur les âmes vertueuses exerçant des influences étranges », l'auteur dit en substance :

Il existe des âmes, illuminées et célestes, qui possèdent la faculté de connaître le monde des esprits ; elles en apprennent, par voie d'émanation (*fayḍ*), des choses étonnantes. Il en existe d'autres, opaques et passionnément attachées aux choses terrestres, qui ne possèdent pas cette faculté. Certains philosophes, ajoute-t-il, vont jusqu'à dire que les âmes rationnelles constituent un genre, comprenant des espèces subdivisées en individus qui ne diffèrent les uns des autres que par le nombre. Chaque espèce se présente comme l'enfant (*walad*) de l'un des esprits célestes. C'est ce que les praticiens des talismans appellent « la nature parfaite » (*aṭ-ṭibâʿ al-tâmm*). Cet esprit réalise le perfectionnement des âmes dont il a la charge, tantôt par voie de confidence (*munâǧât*), tantôt par inspiration (*ilhâmât*), tantôt par insufflation (*nafṯ*) dans l'esprit (2). À ces espèces appartiennent les âmes des prophètes et des saints ; à elles aussi appartiennent les âmes des physiognomonistes, des devins généalogistes (*aṣḥâb al-qiyâfa*) et de ceux qui

1. II, 177/205 : وان البشر محجوبون عن الغيب الا من اطلعه الله عليه من عنده في نوم او بولاية .

2. À ces trois formes de l'intervention de l'esprit inspirateur, il convient de comparer les trois formes proposées par St. Augustin, qui se résument ainsi : *Secundum oculos corporis, secundum spiritum (i.e. imaginationem), secundum intuitum mentis* (*Contra Adimantum*, c. 28, n. 2, PL 42, 171 *sq.*, et plus clairement encore dans *De Gen. ad. Lit.*, 1. XII).

voient l'avenir à partir des événements passés ou présents (*aṣḥâb al-ʿirâfa*). « Quant aux âmes des devins (*kahana*), elles reçoivent les connaissances spirituelles (*ar-rûḥâniyyât*) et voient à travers elles les contingences des êtres qui apparaissent dans les songes et dans d'autres manifestations » (I,319).

Polygraphes et historiens n'ont fait que reproduire, d'une manière plus ou moins confuse, les discussions et les conclusions des philosophes, lesquels, traitant de la prophétie, ne pouvaient pas esquiver l'obligation d'éclaircir ces phénomènes troublants et de les situer par rapport à la prophétie. Les plus éminents d'entre eux, à savoir Ibn Sînâ, al-Ġazzâlî et Ibn Rušd, ont en commun cette tendance à donner une explication naturelle à la révélation prophétique et, par voie de conséquence, à toutes les formes de la connaissance surnaturelle qui lui sont inférieures ; ils postulent chez les prophètes et chez tous ceux qui, à des degrés divers, participent de la prophétie, l'existence de dispositions naturelles toutes particulières.

Ibn Sînâ

Pour Ibn Sînâ, l'âme humaine, douée d'une disposition acquise, notamment chez les privilégiés, capte, par son intense et pénétrante pensée, détachée du monde des sens, les forces préternaturelles qui existent dans le monde. Ces forces sont issues du « flux divin » (*al-fayḍ al-ilâhî*) et se manifestent sous la forme de dons de grâce, prodiges, rêves, magie et talismans, manifestations hétéroclites, mais, à ses yeux, parfaitement liées ensemble (1). En effet, la magie est pour lui « une question toute scientifique. Il suit en cela la conception de son temps, car la magie figure dans les diverses classifications des sciences établies par les Iḫwân aṣ-ṣafâ, Ġazâlî et même Ibn Ḫaldûn au XIVe siècle » (2).

1. GOICHON, *Directives et Remarques*, *op. cit.*, 44. *sq.*

2. *Ibid.*, 17. Dans la bibliographie d'Ibn Sînâ, on trouve quatre ouvrages de magie et « le titre de l'un d'eux [*al-Fayḍ al-ilâhî*] suggère qu'elle entrait dans son système du monde, comme les autres faits, c'est-à-dire comme partie de l'effusion divine qui se déroule en la création » (*ibid.*). Cf. *ibid.* titres et réf. Notons cependant que dans l'opuscule intitulé *ar-Radd ʿalā al-munaǧǧimîn*, attribué à Ibn Sînâ et analysé par A. F. MEHREN, in *Le Muséon* 3/1884, 383 *sqq.*, l'auteur dit en substance : Il y a deux espèces de science dont le savant qui se respecte n'entamera jamais la réfutation. Ce sont d'abord les idées *a priori* ; leur évidence les met à l'abri de toute contestation. Ce sont ensuite la magie, l'omoplatoscopie, l'extispicine, etc. ; elles ne sont pas dignes de l'attention du savant. Il en est de même de l'astrologie (p. 385 *sq.*).

La prophétie qui a une place toute particulière dans le *fayḍ*, comme émanation de Dieu et des êtres supérieurs sur les inférieurs, est pour Ibn Sînâ « l'une des conditions indispensables à l'ordre qu'exige le déroulement du *fayḍ*, pour s'épandre jusqu'où il doit atteindre » (1).

Après le prophète, le bénéficiaire du *fayḍ* le plus remarquable est le *'ârif* (2). « Si tu entends dire qu'un *'ârif* parla d'une chose cachée, puis toucha juste l'événement en marche, annonçant la bonne nouvelle, ou donnant un avertissement, acquiesce et n'aie pas de difficulté à y croire. Car, cela a bien des causes connues dans les lois de la nature » (3). Il arrive que l'invisible soit révélé dans le sommeil, en guise de faveur, pourquoi cela ne serait-il pas possible dans l'état de veille ? Ce sont les Intelligences et les âmes des corps célestes qui transmettent à l'âme humaine certaines choses cachées, étant entendu qu'elles « possèdent des perceptions particulières et des volontés particulières, émanant d'une opinion particulière » (4).

Cette perception de l'âme résulte de l'antagonisme inhérent à ses facultés. C'est ainsi que « quand le sens intérieur s'abstrait dans son œuvre, il est détourné du sens extérieur ; c'est à peine s'il entend et s'il voit, et inversement » (5). Par suite de cette abstraction, « l'âme n'est pas éloignée d'avoir des échappées qui la délivrent d'être travaillée par l'imagination et la tournent du côté de la sainteté » (6). Et si l'âme est d'une forte substance, elle parvient à l'extase sous l'action d'une influence spirituelle qui parfois « prend une véritable maîtrise

1. Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ*, Thèse Paris 1937, p. 334. Sur la prophétie d'après Ibn Sînâ, *cf. ibid.*, pp. 314-334 ; Ibn Sînâ, *Šifâ'*, lithogr. Téhéran 1303/1886, II, 646 *sqq.* ; *Naǧât*, éd. du Caire 1331/1913, 498 *sqq.* ; *Iṯbât an-nubuwwa*, in *Tis' rasâ'il*, *op. cit.*, 6e *risâla*. Sur la conception de la prophétie chez Ibn Sînâ, telle qu'elle a été connue par les scolastiques à travers les traductions latines, *cf.* Bruno Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Dissertation Breslau 1940, pp. 15-24, où l'on trouvera les principaux passages sur la question.

2. C'est « celui qui tourne sa pensée vers la sainteté de la toute puissance divine dans une continuelle attente du lever de la lumière de la vérité en l'intime de lui-même ». Il vient après le *zâhid*, « l'ascète », et le *'âbid*, » le pieux », et se distingue d'eux par la « connaissance mystique », à laquelle il parvient (Goichon, *Directives et Remarques*, *op. cit.*, p. 485).

3. *Ib.*, 506.

4. *Ib.*, 507 *sq.*

5. *Ib.*, 509.

6. *Ib.*, 513.

et illumine alors l'imagination d'une manière évidente ». C'est alors que l'âme s'élève jusqu'à la prophétie (1).

Pour parvenir à ces états, « certaines natures cherchent de l'aide par des actes qui sont l'occasion d'un trouble des sens et d'un arrêt de l'imagination. Alors, la faculté capable de rencontrer l'invisible, en gardant son intégrité, s'apprête pour lui. L'estimative est déjà orientée vers un but déterminé ; l'accueil qu'elle fait à l'invisible est par là tout particulier ». Ibn Sînâ donne l'exemple d'un devin turc qui, consulté, cherchait secours dans une course à toute vitesse, haletant sans cesse, jusqu'à ce qu'il fût presque évanoui. « Ensuite, il parlait selon ce qui était suggéré à son imagination et ceux qui étaient chargés de l'écouter recueillaient soigneusement ce qu'il prononçait, afin de construire là-dessus un échafaudage ». D'autres occupent leur esprit en fixant un objet transparent qui fait trembler la vue par son tremblotement ou la trouble par sa transparence ; d'autres fixent une tache d'un noir brillant, des objets qui miroitent, des choses qui s'agitent. Cette contrainte, exercée sur les sens et sur l'imagination, conduit au rapt, spécialement ceux qui sont enclins à la stupéfaction et à l'émotion sensible. « Parfois la prolixité dans une parole confuse y vient aider, avec l'inspiration due au contact des génies et tout ce qui a en soi de stupéfier et d'étonner (*sic*). Et quand l'estimative s'est pleinement engagée dans cette recherche, la jonction ne tarde pas à se produire. Alors, tantôt l'étincellement de l'invisible est une sorte de forte pensée, tantôt il ressemble au discours d'un génie, ou un cri d'appel d'un absent, et tantôt il a lieu avec un mutuel regard échangé face à face avec quelque chose, de telle manière que nous voyons la forme de l'invisible par intuition sensible » (2).

À ces manifestations du *fayḍ* divin, viennent s'ajouter les miracles et les prodiges (3) dont l'existence n'inquiète en rien le philosophe. « Peut-être t'est-il déjà parvenu sur les *'ârifûn* des nouvelles qui semblent bouleverser la coutume, mais courent au démenti. Ainsi dit-on : Le *'ârif* demande de la pluie pour les hommes et ils la reçoivent ; il demande leur guérison et ils sont guéris ; il invoque Dieu contre eux et ils sont engloutis par les tremblements de terre ou périssent d'une autre manière ; ou bien il prie pour eux et l'épidémie, l'épizootie s'é-

1. *Ib.*, 514.

2. *Ib.*, 517-8.

3. Le miracle étant l'action de l'âme pure et sainte et le prodige celle de l'âme dévoyée qui se sert du pouvoir dont elle est douée, pour faire le mal (*ib.*, 522).

loignent, ou l'incendie, ou l'inondation [leur sont épargnés] ; ou bien une bête féroce est soumise à certains, ou les oiseaux ne s'effarouchent pas, ou autres choses semblables qui ne sont pas impossibles à rencontrer. Alors, arrête-toi et ne te presse pas. Car des choses semblables à celles-ci ont des causes dans les mystères de la nature et peut-être t'arrivera-t-il de m'en entendre raconter quelques-unes » (1).

En conclusion, Ibn Sînâ donne une division des actions extraordinaires d'après leur origine : « Certes les choses extraordinaires sont envoyées dans le monde de la nature sous l'impulsion de trois principes. Le premier est la disposition de l'âme déjà mentionnée ; le second, les propriétés des corps élémentaires, telles que l'attrait exercé par l'aimant sur le fer, grâce à une force qui lui est propre ; le troisième, ce sont des forces célestes ; entre elles et les mélanges des corps terrestres, qui sont particulièrement disposés pour occuper une position, ou bien entre elles et les forces des âmes terrestres particulièrement douées d'états angéliques, actifs ou passifs, il y a une convenance qui amène furtivement à l'existence des effets extraordinaires. La magie noire est de la première catégorie, mais les prodiges faits dans un but apologétique, les miracles gracieux et les pratiques de la magie blanche appartiennent à la seconde ; les talismans à la troisième » (2).

C'est, en somme, la troisième et dernière des conditions indispensables pour qu'un homme puisse être prophète ; ces conditions sont : la clarté et la lucidité de l'intelligence, la perfection de la vertu imaginative et le pouvoir de se faire obéir par la matière extérieure (3). En revenant aux exposés de Mas'ûdî et d'Ibn Ḫaldûn, nous constaterons que ces caractéristiques de la prophétie sont appliquées *grosso modo* à la divination.

1. *Ib.*, 519 *sq.*
2. *Ib.*, 524-5.
3. *Psychologie d'Ibn Sînâ*, éd. Ján Bakoš, Prague 1956, I, 189-197 (= *Šifâ'*, Physique, *fann* VI, *maqâla* 4, ch. 4) ; *cf.* L. Gardet, *Quelques aspects de la pensée avicennienne*, in *Revue Thomiste* 45/1939, p. 714. Ces trois conditions font que la prophétie revêt trois formes chez Ibn Sînâ : la prophétie en tant que produit de l'intellect et du sens interne (*virtus cogitans* ou *cogitativa*), la prophétie issue de l'imagination et du sens externe (*virtus imaginativa* ou *formalis*) et la prophétie opérative par laquelle se manifeste l'action de l'âme sur les corps étrangers au sien et sur la matière (*cf.* B. Decker, *op. cit.*, p. 16 *sqq.*). On trouvera un bref exposé de la doctrine d'Ibn Sînâ sur la prophétie et la perception de l'inconnaissable, *ap.* aš-Šahrastânî, *Milal*, éd. Cureton, p. 390 *sqq.* (Métaphysique) et p. 425 *sqq.* (Physique) ; trad. allem. de Haarbrücker II/1851, pp. 317 *sq.* et 327-332.

Al-Ġazzâlî.

Al-Ġazzâlî, opposé à toute philosophie et particulièrement à la philosohie aristotélicienne, admit, sur cette question, la doctrine d'Ibn Sînâ qu'il a même améliorée. En effet, dans le *Tahâfut al-falâsifa* (1), exposant la théorie de la connaissance de ses prédécesseurs, al-Ġazzâlî dit en substance : Ils prétendent que ... tous les événements terrestres reposent sur des faits célestes, soit sans intermédiare, soit par un ou plusieurs intermédiaires. Par conséquent, tout événement a une cause, et la chaîne des causes et des effets monte jusqu'au mouvement céleste éternel. Ainsi, causes et effets remontent par une chaîne ininterrompue jusqu'aux mouvements célestes partiels. Celui qui perçoit ces mouvements, en perçoit également les implications successives et perçoit, par voie de conséquence, ce qui se produira ; car tout ce qui arrive découle nécessairement de sa cause propre. Et si nous ignorons le futur, c'est parce que nous ne connaissons pas toutes les causes. En effet, connaissant toutes les causes, nous en connaîtrions tous les effets. Si par exexmple, nous savons qu'à tel moment le feu sera mis en contact avec le coton, nous saurons que le coton brûlera (2) ; si nous savons qu'un homme va manger, nous saurons qu'il sera rassasié ; si nous savons d'avance qu'une personne va traverser un endroit où se trouve un trésor, caché à ras de sol, et que son simple passage lui permettra de le découvrir, nous saurons aussi qu'il sera riche, grâce à la découverte de ce trésor. Mais nous ignorons généralement ces causes ; parfois nous en connaissons quelques-unes et nous faisons des conjectures au sujet de l'effet qui en résultera. S'il nous arrive d'en connaître un grand nombre, nous aurons une opinion plus claire et plus manifeste de ce qui se produira. S'il nous était possible de connaître toutes les causes, nous en connaîtrions tous les effets ; mais les choses célestes sont, d'une part, tellement nombreuses et, d'autre part, si intimement mêlées aux choses terrestres, qu'il n'est pas dans le pouvoir de la nature humaine d'en prendre totalement connaissance. Quant aux âmes célestes, connaissant la cause première, elles connaissent nécessairement la chaîne des effets qui en découlent (p. 257 *sq.*).

1. Éd. M. Bouyges, in *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, t. II, Beyrouth 1927, pp. 255-267. *Cf.* L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Thèse Paris 1909, pp. 138-41.
2. *Cf.* p. 287 où al-Ġazzâlî admet la possibilité qu'un prophète, jeté dans le feu, ne brûle pas, soit par suite d'un changement dans la nature du feu ou dans celle du prophète, soit par suite d'une intervention divine.

Ils prétendent aussi que le dormeur voit l'avenir dans son sommeil, et cela du fait qu'il est en rapport avec la « Tablette Conservée » (*Cor. 85*, 21-22 ; *56*,77) dont il prend connaissance. Son information peut rester telle quelle ou elle subira l'action de l'imagination qui la transforme selon les lois de l'analogie, de la relation ou des contrastes. La perception initiale et véridique s'efface de la mémoire, en y laissant son substitut idéal et symbolique qui, pour être compris, exige une interprétation. Il en résulte que l'arbre désigne un homme, le soulier, une femme, l'ustensile, le domestique et ainsi de suite. C'est là l'origine de l'onirocritique (p. 258 *sq.*).

On a prétendu encore que la relation avec les âmes célestes est chose possible, puisqu'il n'y a pas de voile qui les sépare de nous ; mais, à l'état de veille, cette relation est interrompue par les préoccupations issues des sens et des passions. Dès que le voile des sens s'élève quelque peu au-dessus de nous, au moment du sommeil, notre aptitude à cette relation avec les âmes célestes réapparaît (p. 259).

On a prétendu, enfin, que le prophète est informé des choses inconnues de cette façon également, à la différence que la force de l'âme prophétique est tellement puissante qu'elle ne se laisse pas absorber par les sens externes. C'est pourquoi le prophète voit à l'état de veille ce qu'un autre voit dans le sommeil. Puis la force imaginative lui représente ce qu'il a vu, soit sous la forme première, telle qu'elle est restée dans la mémoire, soit sous une forme symbolique. Il en résulte qu'une telle révélation ne pourra se passer d'interprétation à l'instar du rêve. Si tous les êtres n'existaient pas dans la Tablette Conservée, les prophètes ne connaîtraient pas l'inconnu, ni à l'état de veille, ni dans le sommeil ; mais la Plume (*Cor.31*,27 ; *96*,4-5) a tari pour inscrire ce qui sera jusqu'au jour de la résurrection (p. 260).

À ces thèses qui présentent la précognition et la prophétie comme résultantes de la nature pure et parfaite, al-Ġazzâlî oppose la révélation des choses inconnues, faite par Dieu au prophète comme au rêveur, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un ange. Il conteste le rôle que ses adversaires assignent à la Tablette Conservée et à la Plume, lesquelles n'ont point été comprises de cette façon par le législateur (1).

Dans les six derniers chapitres de la version latine de *Maqâṣid al-falâsifa* (2), qui traitent de la vision, de la prophétie et des prodiges,

1. *Cf.* p. 260 *sq.* ; comp. 252, 289, etc.
2. La partie, intitulée *Métaphysique*, de cette traduction latine, faite par Dom. Gundisalvi (Venise 1506), fut éditée, sans esprit critique, par J. T. MUCKLE, *Al-*

al-Ġazzâlî reprend les idées avicenniennes qu'il expose dans un style clair et expressif. Pour lui, la vision de l'inconnu, à l'état de veille, est subordonnée à deux conditions : D'une part, que l'âme soit libérée des liens corporels et qu'elle s'abstraie du voile des sens par une force qui lui est propre ; l'âme s'élève alors jusqu'au monde supérieur où les choses lui apparaissent en un instant aussi bref que l'éclair. C'est là le premier mode de prophétie. D'autre part, le tempérament, prédisposé à la mélancolie et à la stupéfaction et facilement aliéné aux sens, permet à l'âme de s'abstraire du corps et de voir et d'entendre les yeux ouverts, ce que, de coutume, elle ne voit et n'entend qu'à travers le voile opaque des sens. « Non est autem impossibile, continue al-Ġazzâlî, animae huiusmodi hominis revelari aliquid de occultis a substantiis spiritualibus quod loquatur et discurrat per linguam ejus, cum ipse sit inscius quod loquitur. Hoc autem contingit aliquibus qui dicuntur *daemoniaci* et *caducis* et aliquibus *divinis arabicis*, et loquuntur saepe aliquid conveniens ei quod esse debet ». Ce mode de prophétie, ajoute al-Ġazzâlî, est bien imparfait par rapport au premier qui se réalise dans l'exercice normal des sens (1).

En conclusion, bien que ces données d'al-Ġazzâlî ne constituent qu'une reprise des idées de la Psychologie d'Ibn Sînâ, on ne peut s'empêcher de constater que, sur ce point, le théologien semble être d'accord avec le philosophe (2).

Ibn Rušd

Ibn Rušd, le commentateur d'Aristote, considère la conception avicennienne de la prophétie comme propre au seul Ibn Sînâ (3). Comme

gazel's Metaphysics, a medieval translation, Toronto (Canada) 1933. Le texte arabe fut éd. au Caire en 1331/ 1912. Dans cet ouvrage, composé en 488/1095, al-Ġazzâlî expose les systèmes philosophiques, particulièrement celui d'Ibn Sînâ, qu'il refute à fond, la même année, dans le *Tahâfut*.

1. Ed. MUCKLE, p. 191, cité *ap.* DECKER, *op. cit.*, p. 25 n. 21 (= *Metaphysica*, II 5, 7).

2. Les scolastiques lui ont imputé toutes les opinions exposées dans son livre et ont fait de lui un disciple d'Ibn Sînâ (*cf.* réf. *ap.* DECKER, *op. cit.*, p. 26). Sur ce chapitre, l'imputation ne fut pas de grave conséquence, car, « in der Theorie über die Prophetie stimmt er mit den Philosophen überein, die er sonst bekämpft » (M. HORTEN, *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam. Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes*, Bonn 1913 (coll. *Kleine Texte*, 119), p. 12). *Cf.* toutefois l'objection du *Tahâfut* (*supra*, p. 58), attribuant toute révélation à Dieu.

3. *Tahâfut at-tahâfut*, éd. M. Bouyges, in *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, t. III, Beyrouth 1930, p. 497, l. 21 ; 500, ll. 12 *sqq*. Pour les objections d'al-Ġaz-

conciliateur, il adopte une attitude intermédiaire entre le rationalisme et le surnaturalisme (1) et ne voit dans la prophétie, le songe et la divination que trois noms pour une seule et même réalité.

Pour lui, la connaissance qu'a Dieu des êtres, même si cette connaissance en est la cause, suppose que les êtres sont tels qu'Il les connaît. Qu'un prophète, par exemple, sache d'avance, de par Dieu, qu'une personne arrivera, cela n'a d'autre justification que dans le fait que la nature de l'être est conforme à la connaissance éternelle, puisque cette même connaissance est à l'origine de l'être tel qu'il existe. Notre ignorance du possible provient de notre ignorance de la nature de l'être. La connaissance de cette nature est ou bien antérieure à son objet : c'est la connaissance dont elle découle, dite *al-ʿilm al-qadîm*, connaissance première ou antérieure ; ou bien postérieure : c'est *al-ʿilm al-ġayr al-qadîm*, ou la connaissance subséquente. « La connaissance de l'inconnu n'est autre chose que la connaissance de cette nature » (p. 533,ll. 2-3). C'est le résultat de cette connaissance qu'on appelle, chez le commun des gens, *ru'yâ*, songe, vision nocturne, et chez les prophètes, *waḥy*, révélation. De même, les pratiques appelées « précognition » qui ont pour but la connaissance des choses futures, contiennent des traces minimes de cette nature ou de cet instinct, quel qu'en soit le nom, c'est-à-dire de cette faculté d'acquisition dont dépend toute connaissance (2).

Cette conception d'Ibn Rušd est bien plus nettement affirmée dans son commentaire sur le *De somno et vigilia* d'Aristote (3) : « Et post

zâlt contre l'origine purement naturelle de la révélation sous toutes ses formes, Ibn Rušd les déclare non conformes au but de la philosophie et, par conséquent, étrangères au débat ; car la philosophie, dit-il, examine tout ce qui fait partie de la religion ; si elle le comprend, la connaissance n'en sera que plus complète, si elle ne le comprend pas, elle reconnaîtra l'incapacité de la raison humaine de comprendre des choses que seule la religion comprend. Il en est de même de l'objection relative à la Tablette Conservée (*ibid.*, p. 503). On trouvera un exposé de la doctrine d'Ibn Rušd sur la prophétie, *ap.* L. Gauthier, *op. cit.*, pp. 124-158.

1. L. Gauthier, *loc. cit.*, s'efforce de démontrer que ce fléchissement d'Ibn Rušd de la ligne de son rationalisme rigide n'est qu'un fléchissement apparent et dialectique.

2. *Cf.* *Tahâfut at-tahâfut*, 532-3 :
والصنائع التي تدعى تقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل انما عندها آثار نزرة من آثار هذه الطبيعة او الخلقة او كيف شئت ان تسميها اعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم.

3. Pour ce traité d'Aristote, *cf.* éd. critique du texte grec et de la traduction

determinandum est de natura sompniorum et quod est sui generis de comprehensionibus divinis, que non acquiruntur per acquisitionem hominis. Dicamus igitur quod istarum comprehensionum quedam dicuntur sompnia, quedam divinationes, et quedam prophetie ... ; et sermo de istis omnibus idem est. Et sermo de quiditate sompnii sufficiet, quia cause eorum non differunt, nisi secundum magis et minus, sed tamen differunt secundum nomina propter hoc, quod vulgus dicit. Dicunt enim quod sompnia sunt ab angelis et divinationes a demonibus et prophetie a Deo, aut cum medio aut sine medio. Et Aristoteles non fuit locutus nisi tantum de sompniis » (1).

Puis, Ibn Rušd décrit les faits psychologiques dans les termes mêmes employés par Ibn Sînâ, et il conclut : « Ideo prophetia venit in dispositione simili epilepsie : iste enim virtutes interiores, quando movebantur forti motu, contrahentur virtutes exteriores, adeo quod forte accidet ex hoc syncopis » (2). Mais, pour lui, les dispositions psychologiques, si nécessaires soient-elles, ne suffisent pas pour que l'homme puisse accéder de lui-même à la connaissance de l'inconnaissable ; car la

latine par H. J. Drossart Lulofs, *De somno et vigilia Liber adjectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario*, Leyde, Burgersdijk et Niermans, Templum Salomonis, 1943 ; texte établi et trad. fr. de R. Mugnier, in Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Belles Lettres, 1953, pp. 64-76, et J. Tricot, in Aristote, *Parva Naturalia...*, trad nouvelle et notes, Paris, Vrin, 1951 (*Bibliothèque des Textes Philosophiques*), pp. 76-93. Pour le commentaire d'Ibn Rušd, écrit en 566/1170 et connu par des mss. arabes (entre autres, Istanbul-Yeni Cami, 1179, et Paris, 1009, daté de 805/1402, en caractères hébraïques) et hébreux (Paris, 950 ; Bodl. 48 ; Vat. 39 ; etc.), *cf.* l'éd. critique de la version latine (en double recension : la vulgate et la parisienne) par Aemilia Ledyard Shields avec l'aide de H. Blumberg, in *Averrois Cordubensis compendia Librorum Aristotelis qui parva Naturalia vocantur, The Mediaeval Academy of America*, Cambridge, Massachusetts, 1949 (*Corpus Commentatoriorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum*, vol. VII), pp. 75-125. Notons qu'Ibn Rušd ne semble pas avoir connu le *De insomniis*, ni le *De Divinatione per somnum* (*cf.* M. Steinschneider, in ZDMG 17/1863, p. 485 ; Bouyges, in MFO 7/1922, p. 19 *sq.*). Les quatre *Parva Naturalia* qu'il commenta sont : *De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De sompno et vigilia* et *De causis longitudinis et brevitatis vite* (*cf.* A. L. Shields, *op. cit.*, Table p. IX). En plus du *De insomniis* et du *De divinatione per somnum*, il manque le *De juventute et senectute*, le *De respiratione* et le *De vita et morte* (*cf.* Tricot et Mugnier, cités ci-dessus). Sur l'utilisation des trois opuscules d'Aristote, relatifs aux songes, par al-Kindî, *cf. infra*, p. 345.

1. *Cf.* recension vulgate, pp. 94-95. La portée de ce texte est minimisée par P. Doncœur, *La religion et les maîtres de l'Averroïsme*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 5/1911, 502 *sq.*, n. 4) ; comp. Gauthier, *op. cit.*, 156 *sq.*

2. Recension vulgate, p. 115.

prophétie est due non seulement à certaines dispositions naturelles qui rendent l'homme apte à percevoir les choses cachées derrière le voile des sens, mais aussi à l'action de Dieu et à celle des Intelligences supérieures. Dans son esprit, il ne s'agit pas d'une dégradation de la prophétie, mais plutôt d'une élévation du songe au niveau de la prophétie, suivant la conception talmudique et islamique qui fait du songe une partie de la prophétie (1). Ainsi donc, selon Ibn Rušd, songe, divination et prophétie ne sont en aucun cas les simples produits de facteurs humains (2). C'est là une brèche assez profonde dans le système rationaliste qui porte son nom, brèche due à l'influence de la pensée sémitique et de la foi musulmane sur l'arbitrage qu'il exerçait dans le conflit opposant, à son époque, théologie et philosophie.

Maïmonide

De l'ensemble de ces conceptions philosophiques, un brillant disciple d'Ibn Rušd, Mûsâ b.ʿUbaydallâh b. Maymûn al-Qurṭubî (m. 601/1204), nous donne une synthèse parfaite, dans son grand ouvrage de philosophie religieuse juive, intitulé *Dalâlat al-ḥayrân* (3). Dans les chapitres 32 à 48 de la deuxième partie (4), Maïmonide expose longuement son opinion sur la prophétie et les divers modes de perception de l'inconnaissable. Pour lui, la prophétie est « une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative ; c'est le plus haut

1. *Cf. Berakôt*, 55b-57 ; Ibn Rušd, *Compendium Libri Aristotelis De Sompno et Vigilia*, éd. Shields, *op. cit.*, p. 115 : « Et ideo dicitur quod est una pars prophetie » ; Wensinck, *Concordance*, I, 343.

2. *Cf.* Decker, *op. cit.*, 29. Dans *Faṣl al-maqâl*, cité *ap.* Gauthier, *op. cit.*, 138, n. 5, nous l'entendons dire que, selon les philosophes, « la science éternelle de Dieu est le fondement des avertissements [reçus] en songe, de la révélation et autres sortes d'inspiration ».

3. Connu sous son titre hébreu *Moreh Nebûkîm* ; *cf. éd.* de l'original arabe (en caractères hébraïques) et trad. fr. par S. Munk, *Le guide des Égarés. Traité de Théologie et de Philosophie*, par Moïse Ben Maimoun dit Maïmonide, I-III, Paris 1856-66.

4. II, 1861, pp. 72-102 (texte) et 259-378 (trad.). On trouvera des extraits des ch. 36, 37 et 38 *ap.* Gauthier, *op. cit.*, 132-138. L'auteur semble considérer la théorie de Maïmonide sur la prophétie comme une simple copie de la théorie des philosophes arabes. Malgré l'influence indéniable d'Ibn Sînâ sur la pensée de Maïmonide, son traité sur la prophétie présente des caractéristiques propres qui le différencient nettement de la conception avicennienne (*cf.* Z. Diesendruck, *Maimonide's Lehre von der Prophetie*, in *Jewish Studies in memory of Israel Abrahams*, New York 1927, p. 82 *sqq.* ; Decker, *Entwicklung*, *op. cit.*, 37 *sq.*).

degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute perfection de la faculté imaginative » (1). Elle suppose l'existence dans l'homme d'une disposition naturelle qui fait de lui un « homme supérieur, parfait dans ses qualités rationnelles et morales » (2).

En effet, trois perfections sont requises du prophète : « La perfection de la faculté rationnelle au moyen de l'étude, celle de la faculté imaginative dans sa formation primitive et celle des mœurs, qui s'obtient lorsqu'on dégage sa pensée de tous les plaisirs corporels et qu'on fait taire le désir de toute espèce de sottes et pernicieuses grandeurs ... et c'est en raison de la supériorité dans chacune de ces trois choses que tous les prophètes sont supérieurs en rang les uns aux autres » (3). Elle suppose également une « substance cérébrale ... extrêmement bien proportionnée, par la pureté de sa matière et de la complexion particulière à chacune de ses parties, par sa quantité et par sa position, et (qui) ne subirait point de dérangements de complexion de la part d'un autre organe » (4). Il en résulte que la prophétie n'est pas un don permanent ; en effet, par suite de l'affaiblissement ou de la détérioration de la faculté imaginative, il arrive que la prophétie cesse : c'est le cas dans la tristesse et l'abattement (5). Songe et prophétie relèvent tous les deux de l'activité « la plus grande et la plus noble » de la faculté imaginative qui n'a lieu que lorsque les sens se reposent et cessent de fonctionner ; c'est alors qu'il lui survient une certaine émanation (*fayḍ*) qui est à l'origine des songes vrais et de la prophétie et qui « ne diffère que par le plus et le moins et non par l'espèce ». Le songe est « le fruit abortif de la prophétie » (6). Il s'agit du même fruit, si ce n'est qu'il est tombé avant sa parfaite maturité. Dans la vision et dans le songe, sont renfermés tous les degrés de la prophétie (7).

Ensuite, des modes d'action de cette émanation de l'intellect actif procèdent trois ordres de connaissance : Si elle se répand exclusivement sur la faculté rationnelle, par insuffisance de l'émanation elle-même ou par déficience de la faculté imaginative, il en procède la classe des savants qui se livrent à la spéculation ; si elle se répand à la fois sur

1. Ch. 35, trad., II, 281.
2. Ch. 32, trad., 261 *sq.*
3. Ch. 36, trad., 287.
4. *Ib.* 284.
5. *Ib.* 287.
6. *Gen. Rabba*, c. 17, 44.
7. Ch. 36, trad. 282 *sqq.*

les deux facultés (rationnelle et imaginative), il en procède la classe des prophètes ; si, enfin, l'émanation se répand seulement sur la faculté imaginative, par insuffisance de la faculté rationnelle ou par son manque d'exercice, il en procède « la classe des hommes d'État qui font les lois, des devins, des augures et de ceux qui font des songes vrais ; et de même, ceux qui font des miracles par des artifices extraordinaires et des arts occultes, sans pourtant être des savants, sont tous de cette troisième classe » (1).

« Ce dont il faut te pénétrer, c'est qu'à certains hommes de cette troisième classe, il arrive, même quand ils sont éveillés, d'étonnantes visions chimériques, des rêves et des agitations, semblables aux visions prophétiques, de telle sorte qu'ils se croient eux-mêmes prophètes ; ils se complaisent donc beaucoup dans ce qu'ils perçoivent de ces visions chimériques, croyant qu'ils ont acquis des sciences sans avoir fait des études, et ils apportent de grandes confusions dans les choses graves et spéculatives, mêlant ensemble, d'une manière étonnante, les choses vraies et les chimères. Tout cela, parce que la faculté imaginative est forte chez eux, tandis que la faculté rationnelle est faible et n'a absolument rien obtenu ; je veux dire qu'elle n'a point passé[de la puissance] à *l'acte* » (2),

À cette action de l'Intellect agent, vient s'ajouter une *faculté de divination* qui existe dans tous les hommes à des degrés divers ; «elle existe particulièrement pour les choses dont l'homme se préoccupe fortement et dans lesquelles il promène sa pensée. Tu devines, par exemple, qu'un tel a parlé ou agi de telle manière dans telle circonstance, et il en est réellement ainsi. Tu trouves tel homme chez lequel la faculté de conjecturer et de deviner est tellement forte et juste que presque tout ce qu'il croit être, dans son imagination, est [réellement] tel qu'il se l'est imaginé, ou l'est [du moins] en partie. Les causes en sont nombreuses et [cela arrive] par un enchaînement de nombreuses circonstances, an-

1. Ch. 37, trad., 290 *sq.*
2. *Ibid.*, 291 *sq.* Sur cette troisième classe qui se différencie nettement des vrais prophètes, Maïmonide dit plus loin (ch. 38, trad., 299) : Les gens de la troisième classe « possèdent, non pas des notions rationnelles, ni de la science, mais seulement des chimères et des opinions erronées. Il se peut aussi que ce que perçoivent ceux-là ne soit autre chose que des idées (vraies) qu'ils avaient (autrefois), et dont leurs chimères (actuelles) ont conservé les traces, à côté de tout ce qui est dans leur faculté imaginative, de sorte que, après avoir anéanti et fait disparaître beaucoup de leurs chimères, les traces de ces (anciennes) idées soient restées seules et leur aient apparu comme une nouveauté et comme une chose venue du dehors ».

térieures, postérieures et présentes ; mais, par la force de cette [faculté de] divination, l'esprit parcourt toutes ces prémisses et en tire les conclusions en si peu de temps qu'on dirait que c'est l'affaire d'un instant. C'est par cette faculté que certains hommes avertissent de choses graves qui doivent arriver » (1).

Divination et prophétie

Cette rapide esquisse de la théorie de la divination, telle qu'elle est exposée dans l'œuvre du polygraphe Masʿûdî, chez le sociologue Ibn Ḫaldûn et chez les grands représentants de la philosophie arabe du Moyen Âge, nous apporte la preuve que, dans une pensée arabe plus ou moins syncrétiste, entre divination et prophétie, il existe une certaine continuité. En effet, on a l'impression que le devin qui s'exerce et se perfectionne, peut atteindre le grade supérieur du prophète et de l'inspiré. On pourrait aller jusqu'à croire que tout prophète avait été quelque peu devin avant de parvenir à l'état d'épanouissement de sa faculté de divination. Cela équivaut, en fait, au passage de la divination proprement dite qui se fait *par intermédiaire*, à la divination *sans intermédiaire* qui n'est autre, au terme de son évolution, que la prophétie.

Cela s'entend strictement sur le plan théorique ; car, dans la pratique, l'infériorité du devin par rapport au prophète fut toujours manifeste,

1. Ch. 38, trad., 295 *sq.* Aux dix-sept chapitres consacrés par Maïmonide à la prophétie, nous n'avons pris que les passages permettant de conclure à une continuité entre divination et prophétie, dans la ligne de la théorie de l'intuition mystique commune à tous les philosophes arabes (GAUTHIER, *op. cit.*, 138), prédécesseurs et contemporains de Maïmonide. Notons aussi que ces sondages, opérés dans les écrits représentatifs de la philosophie arabe, n'ont d'autre but que de situer les spéculations sur la divination, dont Masʿûdî et Ibn Ḫaldûn nous donnent la synthèse. Ils ne sauraient donc être exhaustifs.

Bon nombre de conclusions auxquelles sont arrivés les philosophes arabes sur la prophétie, se retrouvent dans les écrits scolastiques, notamment chez ALBERT LE GRAND (*Quaestio de prophetia*, Commentaires sur Isaïe et Jérémie, *De somno et vigilia*, liv. III qui est une paraphrase du *De divinatione per somnium* d'Aristote : *cf.* DECKER, *op. cit.*, 93-134), BONAVENTURE (*Quaestiones de prophetia, De visione intellectuali et corporali et de divinatione* : *cf.* DECKER, *op. cit.*, 134-164) et THOMAS D'AQUIN (Commentaires bibliques, *De veritate*, q. 12, et surtout *Somme Théologique* II, II, q. 171-178 ; ce petit traité sur la prophétie, le ravissement, le don des langues, le charisme du discours et le don des miracles, est éd. et trad. en fr. avec notes et appendices par P. Synave et P. Benoît, Paris, Desclée, 1947 ; *cf.* DECKER, *op. cit.*, 165-208). Ces éléments sont groupés généralement sous le concept de « prophétie naturelle ». Nous n'avons pas à nous attarder sur ces questions d'influences. Ce n'est qu'à titre indicatif qu'un tel fait a été signalé.

surtout depuis que le prophète s'est voué à l'idéal du monothéisme ou de la monolâtrie et que le devin est resté au service des divinités inférieures et des esprits hostiles. Le point commun qui les unit reste le fait que l'un et l'autre cherchent lumière et inspiration auprès de la divinité ; l'un et l'autre en sont les confidents (1).

En Islam, l'affirmation constante de la tradition se résume dans ce principe : *Lâ kihâna ba'da n-nubuwwa*, « (il n'y a) plus de divination après la prophétie ». Quand le Prophète fut envoyé, les devins furent privés de la possibilité de prendre connaissance des choses cachées ; elles leur furent voilées par le triomphe de la lumière du Prophète (2). On assiste là au duel entre le prophète monothéiste et le devin polythéiste. Mahomet eut beaucoup de peine à convaincre ses compatriotes que son action était foncièrement différente de celle du devin. Il en adoptait les méthodes et les procédés et il était, pour le moins, malaisé à son auditoire de percevoir l'esprit nouveau qui l'animait et duquel il se réclamait pour conférer à son message sa supériorité et sa transcendance. Aussi l'a-t-on pris pour un devin et c'était inévitable (3). Le Coran combat vigoureusement cette imputation. « C'est la parole d'un Prophète considéré, y lit-on ; et ce n'est pas celle d'un poète (*šâ'ir*), hommes de peu de foi ; ce n'est pas non plus celle d'un devin (*kâhin*), hommes de peu de mémoire. C'est une révélation (*tanzîl*) du Maître de l'Univers » (4). La même affirmation se retrouve, encore plus énergique, dans une autre Sourate mekkoise : « Exhorte ! Car tu n'es, par la grâce de Dieu, ni devin (*kâhin*), ni possédé (*mağnûn*). Ou bien ils disent : « C'est un poète que nous nous réservons pour des temps

1. Sur divination et prophétie bibliques, *cf.* T. Witton Davies, *Magic, Divination and Demonology*, p. 73 *sq.* ; comp. p. 6. Pour Doutté, *Magie et religion*, 418, « entre *kâhin* et *nabî*, il n'y a pas d'autre différence que celle que nous avons trouvée entre la sorcellerie et la religion ; c'est une différence d'ordre juridique ; le prophète est un devin inspiré par Dieu et le devin est un prophète inspiré par le diable, les génies, les esprits : l'un est mauvais, l'autre est bon, parce que la religion est essentiellement morale ».

2. Ḥ.Ḫ. V, 266 *sq.*

3. Avant sa conversion, 'Umar b. al-Ḫaṭṭâb prenait le Prophète pour un devin (*kâhin*) ou un poète (*šâ'ir*) : *cf.* *Usd*, IV, 74. Mahomet lui-même, effrayé des signes qui se manifestaient en lui, aurait dit à Ḫadîğa : « Je ne hais rien autant que les idoles et les *kuhhân* ; mais j'ai bien peur d'être un *kâhin* » (Ibn Sa'd, I, 1, p. 129 *sq.*).

4. *Cor.* *69*, 40-43 ; comp., *Cor.* *81*, 19-25 :

... وما صاحبكم بمجنون ولقد رآه بالافق المبين وما هو على الغيب
بضنين وما هو بقول شيطان رجيم .

difficiles ». Dis[-leur] : « Attendez ! Je suis de ceux qui attendent avec vous » ! Ou bien ce sont [les mauvais esprits] qui leur dictent en songe cette opinion (1) ; ou bien il s'agit de gens qui ne veulent point se rendre à l'évidence ; ou bien [encore] ils disent : « Il l'inventa » ; toujours est-il qu'ils ne croient pas. Ils n'ont qu'à venir avec un discours semblable s'ils sont véridiques ... » (*Cor.* *52*,29-34).

Cette imputation faite à Mahomet était apparemment fondée sur des faits réels et irréfutables. En effet, dans leurs manifestations extatiques, les anciens devins usaient d'un style au-dessus de la langue commune. La langue prophétique et divinatoire est caractérisée par le rythme, l'agencement des membres de phrase, le souci de l'équilibre verbal, le choix d'un vocabulaire imagé, l'usage de termes peu usités (2). N'en fut-il pas de même pour le Coran ? La florissante littérature appelée *I'ğâz al-qur'ân* en fournit la preuve (3). Les Arabes étaient et demeurent très sensibles à la mélodie du rythme et à la magie du verbe. Le premier schisme (*ridda*) en Islam, qui était le retour au paganisme des tribus yéménites de Maḏḥiğ, en l'an 11 de l'hégire/632, était dû à Ḏû l-ḥimâr 'Abhala b. Ka'b, surnommé al-Aswad, devin, escamoteur, prestidigitateur, qui « ravissait les cœurs de ceux qui entendaient son verbe» (4). Le deuxième schisme, celui de Musaylima, est également dû au pouvoir de séduction et aux adresses de style de ce dernier (5).

1. *Am ta'muruhum aḥlâmuhum.* *Le ḥulm* est le mauvais rêve, d'origine démoniaque, et la *ru'yâ* est le bon rêve qui est une communication divine. Sur la terminologie du rêve, *cf.* *infra*, p. 269 *sqq.*

2. Ce que le Coran (6, 112) appelle *zuḫruf al-qawl*, la fioriture du style, ayant pour but de tromper et de séduire (*gurûr*[an]). Au-delà de la forme stylistique et de l'expression, Tor Andrae, *Mahomet*, 27-29, voudrait prêter à Mohomet les usages des devins, notamment le fait de se voiler la tête au moment de l'inspiration. Il se fonde en cela sur *Cor.* *73*, 1 et *74*, 1, où il donne aux termes *al-muzzammil* et *al-muddaṯṯir* le sens de « celui qui est enveloppé », alors que le contexte requiert celui de « paresseux, avide de sommeil » (*mutahâwin*, *ḫâmil*, *nawûm*). Sur l'usage de « s'envelopper », *cf.* Ṭabarî I[4], 1890, l. 10 (*cf.* Ibn Hišâm, 184 ; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans* I, 87), au sujet du faux prophète Ṭulayḥa :

وطليحة متلفف في كساء له بفناء بيت له من شعر يتنبأ لهم .

3. *Cf.* J. Fück, *'Arabîya*, trad. fr., p. 129 *sq.*

4. Ṭabarî I[4], 1796 : ويسبي قلوب من سمع منطقه.

5. Musaylima qualifié de menteur (*al-kaḏḏâb*), réussit à séduire, par son *sağ'*, Sağâḥ, la « prophétesse » des Banû Tamîm, qui s'apprêtait à envahir avec ses soldats le territoire de la Yamâma, occupé par Musaylima. Il finit par l'épouser, en lui prouvant sa « prophétie » par des phrases forgées à la manière des devins

Par ailleurs, l'opinion de Mahomet sur le devin et la divination démontre qu'il y voyait un moyen de percer les mystères de Dieu, surtout avant sa vocation prophétique ; mais, ce qu'il incriminait chez ses accusateurs, c'était le procédé, l'intermédiaire et les déformations apportées au contenu de la révélation. Ibn Tawḥîd rapporte de ʿÂ'iša que des gens ont questionné le Prophète sur les *kuhhân* ; il leur dit : «Ils ne sont rien ». Ses interlocuteurs lui firent observer que, malgré tout, ces devins annoncent des choses qui se réalisent. Le Prophète leur dit : « La partie vraie de ce qu'ils disent, provient du djinn qui la caquette (*yuqarqiruhâ*), comme caquette la poule, à l'oreille de celui au service duquel il est placé (*waliyih*) ; ils y mêlent plus de cent mensonges » (1).

Ainsi, Mahomet reconnaissait que le *kâhin* recevait son savoir d'un esprit, par « possession » (*maǧnûn*), ou plutôt par relation personnelle avec un djinn, lequel épie ce qui se passe au ciel et le communique à son confident. Quand le Coran fut révélé à Mahomet, des anges auraient été chargés de monter la garde au ciel, afin d'empêcher les djinns d'espionner, en leur décochant une étoile filante (2).

sur des thèmes que l'on trouve dans le Coran. On peut voir des exemples de ses prédictions *ap.* Ṭabarî I[3], 1916 *sqq.* Selon Ibn Qutayba, *Maʿârif*, 206, Musaylima était صاحب نيرنجات وهو اوّل من ادخل البيضة في قرورة واوّل من وصل جناح المقصوص من الطير فاتبعه على ذلك خلق. Il imitait les miracles du Prophète (*cf.* Ṭabarî, *loc. cit.*, 1935 *sqq.*). Sur Saǧâḥ, l'influence des chrétiens de Taġlib sur elle, son mariage avec Musaylima et sa conversion à l'Islam après le meurtre de ce dernier, *cf.* Ṭabarî, *loc. cit.*, 1915 ; Aġ. *18*, 165 *sq.* Selon Masʿûdî IV, 188, Saǧâḥ était, « avant de prétendre à la prophétie, une devineresse qui se plaçait au même niveau que Saṭîḥ, Ibn Salama, al-Ma'mûn al-Ḥâriṯî, ʿAmr b. Luḥayy et bien d'autres devins ».

1. Cité *ap.* Goldziher, *Abhandlungen zur ar. Philologie*, I, 108, n. 4 ; *cf.*, *ap.* Buḫârî I, 308 (= 59 *ḫalq*, 6), une variante à cette tradition, portant encore là le nom de ʿÂ'iša : سمعت رسول الله صلعم يقول الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب فتذكر الامر قضي في السماء فتسترق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه الى الكهان فيكذبون معها مائة كذبة من عند انفسهم . Un *ḥadîṯ*, rapporté par Anas b. Mâlik (*cf.* Wensinck, *Concordance*, II, 26), montre que le Prophète accordait beaucoup de foi aux révélations faites par les djinns. Il s'agit de Ḫurâfa, un ʿUḏrite enlevé par les djinns ; il écoutait les nouvelles qu'ils rapportaient du ciel et en informait les habitants de la terre.

2. *Cf. Cor. 15*, 15-18 ; *35*, 6-9 ; 41, 12 ; *67*, 5. Ibn Hišâm, 129 *sq.* ; Ibn Saʿd, I, 1, p. 110.

Toute la Tradition après lui se réservait de porter un jugement négatif sur la valeur du message transmis par le djinn ou le *šayṭân*. Nuwayrî introduit sa section sur les *kuhhân* par cette affirmation : « Les démons (*šayâṭîn*) furent empêchés d'écouter aux portes du ciel (*istirâq as-samʿ*) à l'avènement de l'Islam ; depuis ce moment-là, la divination (*kihâna*) cessa ; on n'entendit plus parler de *kâhin* en Islam » (1). De même, Qazwînî qui range la divination parmi les choses étranges, dit qu'elle a disparu (*indarasat*) à la venue de l'Envoyé de Dieu ; il ajoute qu'à l'époque de la *Ǧâhiliyya*, les devins accomplissaient des choses étranges et prétendaient y parvenir par le moyen de « l'incorporation de leurs âmes dans celles des djinns » (2).

Par ailleurs, la *kihâna* n'est formellement interdite ni dans le Coran, ni dans la Sunna. Deux choses sont défendues : d'abord, venir voir un *kâhin* et c r o i r e à ce qu'il dit ; car, c'est renier la révélation qui fut faite à Mahomet (3) ; ensuite, percevoir, en tant que *kâhin*, ou donner un salaire à ce titre ; c'est chose prohibée et, au Moyen Âge, le *muḥtasib* était chargé de veiller à ce que cette défense fût observée (4).

Dans le Coran, on ne trouve nulle part une défense analogue à celle de *Lév. 19*,31 : « Ne vous adressez point à ceux qui évoquent les esprits ni aux devins ; ne les consultez point, pour ne pas être souillés par eux ». Toutefois la Tradition ne semble pas avoir ignoré cette prohibition biblique formelle. En effet, on rapporte de Wahb b. Munabbih (5) que

1. *Nihâya* III, 128.

2. I, 10 : بواسطة اختلاط نفوسهم بنفوس الجن .

3. Wensinck, *Concordance*, IV, 196 ; Ibšîhî, II, 181 ; Ḥ.Ḫ. V, 266 *sqq.* ; comp. *infra*, p. 000.

4. Wensinck, *op. cit.* I, 505 ; Doutté, *Magie et religion*, 418, qui cite Qasṭallânî VIII, 400. *Al-ḥulwân* est encore appelé *aṣ-ṣihmîm* (*cf.* Aḥ.Fâris aš-Šidyâq, *K. as-sâq ʿalä s-sâq*, Paris 1855, p. 107 ; on y trouvera une liste de termes arabes magiques et divinatoires, pp. 105-109). Masʿûdî III, 345, cite deux cas de divination où l'attitude du Prophète s'avère contradictoire.

5. Traditionniste de la première génération (m. 114/732), juif converti à l'Islam, dépendant de Kaʿb al-Aḥbâr (m. 35/656), lequel est le premier chaînon de l'*isnâd* dans les récits relatifs à l'histoire biblique. Sur le premier, *cf.* Cl. Huart, *Wahb ben Monabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yémen*, in JA Xe sér. t. 4/1904, pp. 331-350 ; L. Cheikho, in MFO 4/1910, 37 ; sur le second, *cf.* M. Perlmann, *A legendary story of Kaʿb al-Aḥbâr's conversion to Islam*, in *The Joshua Starr memorial volume : studies in history and philology*, New York 1953 (*Jewish Social Studies*, 5), pp. 85-99) ; *id.*, *Another Kaʿb al-Aḥbâr story*, in *Jewish Quarterly Review* N. S. 45/1954-55, pp. 48-58 ; Cheikho, *loc. cit.*, 36. Caetani donne une bibliographie sur lui in *Annali dell'Islam* VII/1914, p. 595 *sq.*

« Dieu révéla à Moïse b. Manassä b. Yûsuf de dire à son peuple : « Je n'ai rien à voir (*anâ barî'*) avec quiconque pratique la magie ou s'adresse à un magicien, avec quiconque pratique la divination ou s'adresse à un devin et avec quiconque tire présage des oiseaux ou s'en fait tirer présage. Celui qui croit sincèrement en Moi, qu'il se confie sincèrement à Moi ; il lui suffira que Je sois son rétributeur. Au contraire, celui qui s'éloigne de Moi et met sa confiance en un autre, en bon associé, Je lui retourne la prière qu'il m'aurait faite et Je le confie à celui en qui il aurait mis sa confiance ; mais, celui que J'aurais confié à un autre, devrait être prêt à l'épreuve et à l'adversité » (1).

Cette réticence du Prophète à dénier toute valeur intrinsèque au contenu de la divination, tient de la conception, courante à son époque, de la prophétie et de ses intermédiaires.

En effet, la prophétie étant conçue comme un prolongement de la divination et comme un état supérieur, si parfait soit-il, il était normal que certaines idées et certains procédés divinatoires aient conservé une partie de leur prestige dans la jeune communauté islamique. De ce fait, le rôle des intermédiaires — anges, démons, djinns — est resté dominant dans la notion d'inspiration telle qu'elle était conçue dans le milieu de l'Islam primitif.

Qui sont précisément ces intermédiaires et comment exercent-ils leur rôle ?

Intermédiaires de la révélation et de l'inspiration

Les intermédiaires de la révélation, à ses divers degrés, forment trois groupes distincts : D'abord, les anges, inspirateurs et guides des vrais prophètes ; ensuite, les démons, inspirateurs et séducteurs des devins et des faux prophètes ; enfin, les djinns, lesquels, conçus à l'instar des hommes, peuvent être de bons ou de mauvais informateurs.

1. IBN QUTAYBA, *'Uyûn* II, 263 ; comp. *Lév.* 20, 6 : « Si quelqu'un s'adresse à ceux qui évoquent les esprits et aux devins, pour se prostituer après eux, je tournerai ma face contre cet homme et je le retrancherai du milieu de son peuple. » Pour « *Les citations de l'A-T et du N-T dans l'œuvre d'Ibn Qutayba* », *cf.* LECOMTE, in *Arabica* 5/1958, 134-46 ; *cf.* aussi VAJDA, *Judéo-Arabica. Observations sur quelques citations bibliques chez Ibn Qutayba*, in RÉJ 99/1935, 68-80 (uniquement sur la *Genèse*) ; GOLDZIHER, *Über Bibelcitate in muhammedanischen Schriften*, in ZATW 13/1893, 315-21. ; M. J. DE GOEJE, *Quotations from the Bibel in the Qorân and the Tradition*, in *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut*, Berlin 1897, pp. 179-185.

Selon le Coran (*35*,1) Dieu fit des anges ses envoyés (*rusul*). Il est difficile de ne pas penser en l'occurrence à la conclusion que tire l'auteur de l'Épître aux Hébreux des citations vétérotestamentaires qu'il avance, afin de prouver la supériorité de Jésus sur les anges. « Ne sont-ils pas tous, s'exclame-t-il, des esprits au service de Dieu, *envoyés* comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut » (1) ? Le propre de l' « envoyé », c'est de porter le message de celui qui l'envoie. Mais, dans une pensée monothéiste, le démon est également un envoyé ; la source de son message est celle même du message de l'ange ; seul le contenu en est différent. En effet, l'ange qui sauva la vie à Isaac, sur le point d'être sacrifié par Abraham à Yahwé (*Gen. 22*,11 *sqq*), fut mandaté par le même Yahwé qui permit à Satan, présent devant Lui avec « les fils de Dieu », d'éprouver Job (*Job 1*,6 *sqq.* ;comp. I *Rois 22*,21 *sqq.*).

Cette ambivalence du message divin et de ses porteurs ne manqua pas de frapper l'esprit des auteurs musulmans qui tentèrent d'en découvrir la raison. Ils crurent la trouver dans une légère différence de nature : faisant un compromis entre la conception des « gens du Livre », disant que Dieu créa les anges de feu, et celle des musulmans, affirmant que les anges furent créés de la lumière, ils scindèrent ces derniers en deux groupes : « les anges de la miséricorde », créés de lumière, et « les anges du châtiment », créés de feu (2).

1. Mais il est fort intéressant de signaler que le *Ps. 104*, 4a : « Des vents il fait ses messagers », se retrouve dans le Coran à plusieurs reprises (*cf. 25*, 48 ; *27*, 63 ; *30*, 46 ; *cf.* aussi *51*, 1 *sqq.* et *77*, 1 *sqq.*, où s'affirme une ambivalence entre vents et messagers divins), conformément au texte hébreu et non à la recension des LXX citée par l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* (*1*, 7), où les vents sont identifiés aux anges. Mais le rôle d'« annonciateurs » assigné aux vents dans ces versets coraniques nous incite à penser qu'en dépit des apparences, l'interprétation des LXX est à l'arrière-plan, à moins que l'on ne veuille se contenter du sens d'« annonciateurs de pluie » que réclamerait la suite du premier verset, lequel demeure insuffisant pour le dernier. La comparaison des « envoyés » (càd. les anges) aux vents se trouve dans deux vers attribués à Umayya b. Abî ṣ-Ṣalt, contemporain du Prophète et christianisant (*cf.* Ps.-BALḪÎ, *Bad'*, I, 169). Notons encore qu'une légende musulmane, attribuée à 'Alî b. Abî Ṭâlib, fait de la foudre l'ange qui dirige les nuages d'un pays à l'autre ; il parle, pleure et rit : le tonnerre est sa parole, l'éclair son rire et la pluie ses larmes (Ps.-BALḪÎ, *op. cit.*, 175, qui cite *K. az-zâhir* d'IBN AL-ANBÂRÎ). Cette même légende va plus loin en affirmant que « le vent est un ange ou le souffle d'un ange » (*ibid.*, 167), que « la foudre est un ange et que le feu est un ange » (*Ibid.*, 170). Puis, se référant à *Cor. 48*, 4 et 7, où les anges sont dits « les armées de Dieu », on a fait des sauterelles et des fourmis des armées de Dieu (*ibid.*).

2. *Cf.* Ps.-BALḪÎ, *Bad'*, I, 169, où il cite Ibn Isḥâq.

Par ailleurs, comme le Coran (*66*,6) attribue aux anges, chargés du supplice des impies aux enfers, la rudesse (*ġalẓa*) et la dureté (*šidda*), on a été amené à penser qu'il existe plusieurs espèces d anges : anges spirituels (*rûḥânî*), anges corporels (*ǧismânî*), anges susceptibles de croissance (*nâmî*) et anges inanimés (*ǧâmid*). En somme, les trois règnes de la nature auraient leurs anges (1).

Cette conception qui n'est qu'une forme mitigée de la divinisation des forces de la nature, prend une tournure, pour le moins étrange, dans une pensée sémitique, lorsqu'on voit que les anciens Arabes polythéistes considéraient les anges comme « les filles d'Allâh » (2) et leur attribuaient une descendance. C'est ainsi que Ǧurhum, ancêtre de la tribu qui, selon la tradition, régna sur la Mekke après les descendants directs d'Ismaël, aurait eu pour père un ange déchu ; car, précise-t-on, « quand un ange désobéit au ciel, Dieu le fait descendre sur terre, sous la forme et dans la nature d'un homme, ainsi qu'Il fit de Hârût et Mârût (3), à la suite de ce qui leur arriva avec az-Zuhara (4), qui est Anâhid » (1). Et al-Ǧâḥiẓ, qui rapporte cette légende, d'ajouter : « C'est d'une telle descendance (*nasl*) et d'une telle association (*tarkîb*) et attribution (*naḥl*) qu'étaient Balqîs, reine de Sabâ' et Ḏû l-Qarnayn » (2).

1. *Ibid.*, I, 170. La distinction néo-platonicienne entre les démons ignés et aériens et les démons formés de terre nous est directement attestée par PORPHYRE (*De Abst.* II, 46 ; *cf.* PROCLUS, *In Tim.* II, 11, 10, éd. Dihl ; comp. ST. AUGUSTIN, *De civit. Dei*, X, 9, 2).

2. Ps.-BALḪÎ, *op. cit.*, 171, qui se réfère à *Cor. 6*, 100 : وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم... ; comp. *Gen. 6*,2 et *4*.

3. *Cf. Cor. 2*, 102, où Hârût et Mârût sont appelés « les deux anges », placés dans Bâbil (Babylone) et spécialisés dans la magie qui leur avait été révélée (*unzila ʿalà l-malakayn*). Sur les parallèles midrachiques de cette légende, *cf.* SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris 1933, 23 *sq.* SAINT-CLAIR TISDALL, *The Original Sources of the Quran*, Londres 1905, 99, compare ces deux noms aux Horôt et Môrôt (Abondance et Immortalité) de l'Avesta, et en fait des divinités païennes des anciens Arméniens. *Cf.*, à leur sujet, E. LITTMANN, *Hârût and Mârût*, in MW 18/1928, pp. 73-79 ; P. J. DE MENASCE, *Une légende indo-iranienne dans l'angélologie judéo-musulmane* : *à propos de Hârût et Mârût*, in *Asiatische Studien* I/1947, pp. 10-18 (sur G. DUMÉZIL, *Naissance d'Archanges*, Paris 1945, 157 *sqq.*, qui rapproche Hârût et Mârût de Haurvatât et Ameretât, archanges zoroastriens, signifiant « intégrité et immortalité, divinité des eaux et des plantes, de la santé et de la guérison »).

4. Le mythe musulman de la métamorphose de Vénus se résume ainsi : La corruption de la race humaine s'étant accrue, Dieu demanda aux anges, scandalisés de la conduite des hommes, de choisir trois parmi les meilleurs d'entre eux, afin qu'il les envoie sur terre, avec mission de remettre les hommes sur le droit chemin. C'est ce qu'ils firent. Mais les trois anges furent séduits par une femme, burent du vin, commirent le péché, se prosternèrent devant un autre que Dieu et livrèrent à cette femme le nom (*al-ism*) par le moyen duquel ils remontaient au ciel.

Bien plus encore, ces anges jouissent, aux yeux des premiers musulmans, d'une grande facilité de déguisement et de métamorphoses. Ibn Hišam nous rapporte qu'Abû Ǧahl, l'un des plus violents ennemis du Prophète, ayant voulu une fois lui lancer une pierre, s'est vu séparé de lui par un énorme chameau qui s'apprêtait à le dévorer. On raconta à Ibn Isḥâq que le Prophète avait dit : « C'était Ǧibrîl ; si (Abû Ǧahl) s'était approché, il l'aurait pris » (3).

La femme monta au ciel et y fut métamorphosée en une planète. C'est Vénus (*az-Zuhara*) : *cf.* Ps.-BALḪÎ, *Bad'*, III, 14 *sq.* En admettant l'identification de la déesse arabe al-Lât et de Vénus (*cf.* DUSSAUD, *Pénétration*, 142 *sq.*) et, plus encore, en admettant que les noms de la triade, al-Lât, al-ʿUzzä et Manât, ne soient que de simples titres de Vénus (W. R. SMITH, *Kinship*, 292), on se rend compte de l'importance de ce trait mythique pour la compréhension de ce qu'on est convenu d'appeler « l'affaire des Ġarânîq » (*cf.*T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. I et II, s. v.) et de la conception féminine qu'avaient les Arabes de la nature angélique (*cf. Cor. 37*, 150). AL-ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, VI, 61, mentionne également la métamorphose de Canope (*Suhayl ʿušâr*) en une constellation de dix étoiles et ajoute que les Indiens disent la même chose de Mercure
(*ʿUṭârid*).

1. Sur ce nom, forme avestique signifiant « l'immaculée » (*cf.* BENVENISTE, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Paris 1929, p. 62), *cf.* E. BLOCHET, *Le culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du Paganisme*, Paris 1902. C'est l'adaptation d'Ardevi, ancien nom pehlevi de la déesse Vénus ; le nom d'Anaitis est donné à la Grande Déesse en Lydie dès le premier siècle de notre ère (*cf.* J. KEIL, *Die Kulte Lydiens*, in *Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay*, Manchester, etc., 1923, p. 250).

2. *Ḥayawân*, I, 86 *sq.* et VI, 61. Sur Balqîs, nom que la tradition donne à la reine de Saba qui rendit visite à Salomon (I *Rois 10*, 1-10), *cf. Cor. 27*, 22 *sqq.* Sur la légende de Ḏû l-Qarnayn, *cf. Cor. 18*, 83 *sqq.* Le texte cité de Ǧâḥiẓ (I, 86 *sq.*) continue ainsi : « Sa mère Qîrä appartenait au genre humain et son père ʿÎrä était un ange. Ainsi, ayant entendu [un jour] quelqu'un appeler : « Ô Ḏû l-Qarnayn », ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb dit : « Avez-vous fini avec les noms des prophètes pour passer à ceux des anges » ? Al Muḫtâr b. Abî ʿUbayd (m. 67/686) rapporte que quand ʿAlî [b. Abî Ṭâlib] mentionnait Dû l-Qarnayn, il ajoutait : « Cet ange imberbe (*al-amraṭ*) ». Sur Qîrä et ʿÎrä, voir al-Ǧâḥiẓ, *Tarbîʿ*, s.v. Qîrā. *Cf.* un autre récit relatif à Dû l-Qarnayn, attribué à ʿAlî, *ap. Aġ. 13*, 166-7. Sur ce personnage mythique, cf. *supra*, p. 5, n. 3 et *infra*, p. 222, n. 6. Sur les rois arabes portant ce surnom, *cf.* réf. in *EI*[1] I, 1002 *sq.* (E. MITTWOCH).

3. IBN HIŠÂM, 190 *sq.* ; *cf. ib.* 257 *sq.*, où Abû Ǧahl eut la même vision quand le Prophète vint chez lui en compagnie de quelqu'un à qui Abû Ǧahl refusait de payer une somme d'argent qu'il lui devait.

ʿAbdallâh b. ʿAbbâs rapporte que les anges qui prirent part à la bataille de Badr, portaient des turbans blancs qui pendaient derrière leurs dos, alors que les turbans des anges présents à la bataille de Ḥunayn étaient rouges. Il ajoute que les anges ne prirent effectivement part au combat qu'au jour de Badr ; aux autres batailles, ils ne figuraient que comme troupes auxiliaires ; ils ne frappaient pas (1).

Ailleurs, on les voit, le vendredi, se tenant à la porte de la mosquée et inscrivant les noms de ceux qui y entrent, selon leur ordre d'arrivée. Dès que l'*imâm* s'assied, ils plient les feuillets et viennent écouter la lecture du Coran (2).

L'ange révélateur qui accompagna Mahomet, depuis sa vocation prophétique jusqu'à la fin de ses jours, était Ğibrîl (3) ; mais ce rôle ne lui était pas exclusif. En effet, d'autres anges pouvaient être envoyés comme messagers de Dieu à ses prophètes. À en croire une opinion attribuée à Mahomet, le faux prophète lui-même peut être inspiré par l'ange. Le messager du faux prophète, Ṭulayḥa, à Mahomet dit à ce dernier que celui qui inspirait son maître était Ḏû n-Nûn ; Mahomet dit à ceux qui l'entouraient : « Il a nommé un ange » (4).

Un texte de Ğâḥiẓ révèle une tentative de dépaganisation de l'inspiration poétique en Islam. Le *šayṭân* du poète Ḥassân b. Ṯâbit, attaché au Prophète avec mission de défendre, par ses vers, la jeune communauté musulmane contre ses adversaires, est remplacé par « l'esprit saint » (*rûḥ al-qudus*). Selon certains, le Prophète lui aurait dit :« Parle et l'esprit saint sera avec toi » ; selon d'autres, il lui aurait dit : « Parle et Ğibrîl sera avec toi », « car l'« esprit saint » est l'un des noms donnés à Ğibrîl. Ne vois-tu pas que Moïse a dit : « Plût au ciel que l'esprit de Dieu soit avec chacun » (comp. *Nom. 11*,29) ; il veut dire par là l'infaillibilité et le succès. Les Chrétiens disent de celui qui prétend être

1. *Aġ. 4*, 30. « L'ange des montagnes », envoyé à Mahomet le Jour d'Uḥud, lui proposa de plier deux monts (al-Aḫšabayn) sur les Qurayšites. Le Prophète préféra que leur postérité adorât le Dieu unique (Buḫârî, II, 312 = 59 *ḫalq*, 7).
2. Buḫârî II, 309 = 59 *ḫalq*, 6.
3. Appelé *šayṭân* (= *tâbiʿ*, *ṣâḥib*) dans un récit de Buḫârî I, 146 (éd. Bûlâq 1289/1872) : احتبس جبريل... على النبي... فقالت امراة من قريش ابطأ عليه شيطانه ; alors fut révélé *Cor. 93*.
4. Ṭabarî, I⁴, 1717. Et pourtant, Ḏû n-Nûn — probablement Jonas — est mentionné parmi les prophètes dans *Cor. 21*, 87 ! Comp. I *Rois 22*, 21 *sqq.*, où un « esprit » envoyé par Yahwé devient « un esprit de mensonge » dans la bouche des prophètes d'Achab.

poète : « Il a *rûḥ dakkâlâ* » (1) et « Il a *rûḥ sîfrt* » (2). Les juifs disent : « Il a *rûḥ Balʿarbûṯ* » (3), désignant par là un démon (*šayṭân*). S'il s'agit d'un prophète, ils disent :« Son esprit est l'esprit saint (*rûḥ al-qudus*) » et « Son esprit est l'esprit de Dieu (*rûḥ Allâh*) ». Il est dit (*Cor. 43*,51-52) que « Dieu ne parle à l'homme que par révélation (*waḥy*) ou de derrière un voile (*ḥiğâb*) ou bien Il envoie un messager qui révèle, avec son autorisation, ce qu'Il veut ; Dieu est sublime et sage. C'est ainsi que nous t'avons révélé un esprit (*rûḥ*) [émanant] de notre ordre ... », à savoir le Coran » (4).

De l'inspiration prophétique et divinatoire, ainsi conçue, à l'inspiration poétique, il n'y a qu'un pas à franchir ; seul le nom de l'intermédiaire change. L'ange du prophète et le djinn du *kâhin* cèdent le pas au démon (*šayṭân*) du poète. Ce démon peut être d'ailleurs un djinn, par suite de l'ambivalence de la nature des djinns. L'esprit qui inspirait Ḥassân b. Ṯâbit, au début de sa carrière, était un djinn femelle ; ce dernier le força à réciter trois vers et, dès lors, il devint poète (5). Le djinn de ʿAbîd b. al-Abraṣ lui fit avaler, durant le sommeil, un rouleau de cheveux et le fit lever. Il se leva en disant des vers, alors qu'auparavant il n'en disait pas ; il devint le poète des Banû Asad (6).

Al-Ğâḥiẓ (7) nous dit que les Arabes « prétendaient que tout grand poète (*faḥl*) avait un *šayṭân* dont il n'était que le porte-parole ». Ce *šayṭân* pouvait avoir un nom propre (8). Il était censé être mâle ou femelle. Abû n-Nağm se vantait en disant que « les *šayṭâns* de tous

1. روح دكالا = *rûḥô dâġġôlô*.
2. روح سيفرت, corruption probable de *rûḥô šaqôrtô*. Ces deux qualificatifs de *rûḥô* (tantôt masc. tantôt fém.) signifient « menteur » et s'appliquent à l'Antichrist. *Cf.* Ğâḥiẓ, *Tarbîʿ*, s.v. Šīqra.
3. بلعربوث, corruption fort probable de כעל זבוב, divinité oraculaire d'Accaron (II *Rois 1*, 2 *sqq.*), *Βεεζεβούλ*, « prince des démons » (*Mt. 12*, 24 ; *Mc. 3*, 22 ; *Lc. 11*, 15), qui prend dans certaines variantes, la forme de *Βεελζεβούλ* et, dans les versions syriaque et latine, de B e e l z e b u b (بعل زبوب, dans la version arabe actuelle faite sur la Vulgate). *Cf.* en particulier *Mc. 3*, 22 : « Il a Beelzéboul ».
4. *Ḥayawân* I, 166 (Ğâḥiẓ ne cite que le v. 52 ; nous l'avons fait précéder du v. 51, en raison de son importance pour notre sujet) ; comp. *Aġ. 4*, 7 et *Usd* II, 4.
5. Tor Andrae, *Mahomet*, 28, compare ce djinn à la « muse » du poète. *Cf.* Goldziher, *Die Ğinne der Dichter*, in ZDMG 45/1891, 685 *sqq.*
6. *Aġ. 19*, 84.
7. *Ḥayawân*, VI, 69.
8. Celui de Farazdaq s'appelait ʿAmr (*ibid.*).

les autres poètes étaient femelles, tandis que le sien était mâle » [1]. Un autre prétendait qu'en dépit de son jeune âge, « son *šayṭân* était le plus grand parmi les djinns » [2]. Le poète était en relation de dépendance absolue à l'égard de son *šayṭân*. Bišr b. Marwân envoya à Ğarîr une poésie de Farazdaq, afin qu'il y réponde immédiatement. « Il la prit et chercha toute la nuit à dire quelque chose, mais en vain. Alors son djinn lui cria du coin de la maison : « Tu prétends dire de la poésie ! Il a suffi que je m'absente une nuit loin de toi, pour que tu ne puisses plus rien dire » [3] ! Cette dépendance et la fidélité qu'elle supposait, valut aux poètes le nom de *kilâb al-ǧinn*, « les chiens des djinns » [4].

Primitivement, le poète semble avoir été un donneur d'oracles pour sa tribu [5]. Son rôle se confondait non seulement avec ceux du *ḫaṭîb* et du *zaʿîm* [6], mais encore avec ceux de l'astrologue [7] et du *ʿarrâf* [8]. Ce caractère sacré et magique, conféré au poète à la fois par le mystère de la connaissance dont il détenait le secret et par le fait qu'il était l'habitacle d'un esprit par lequel il parlait et composait ses poèmes, le rendait redoutable pour son entourage. Ḥuǧr, roi de Kinda, aurait chassé son fils Imruʾ l-Qays et aurait « juré de ne pas habiter avec lui, afin d'éviter la honte [qui s'attacherait à lui] du fait que son fils disait des vers ; en effet, pareille chose répugnait aux rois » [9].

1. *Ib.* 70 : انى وكل شاعر من البشر شيطانه انثى وشيطاني ذكر. Aujourd'hui encore, nous dit Goldziher, *Abhandlungen*, I, 213, les Ḥaḍramites croient qu'un démon femelle, nommé Ḥalîla, inspire les poètes.

2. *Ḥayawân*, VI, 70 : فان شيطاني كبير الجن.

3. *Aġ. 7*, 67. Le même Ğarîr disait : « Je ne voudrais qu'on m'attribue, parmi les vers de Ḏû r-Rumma, que celui-ci : ... ما بال عينك منها الماء ينسكب ; car son *šayṭân* lui était alors bon conseiller (*nâṣiḥ*) » (*Aġ. 16*, 118).

4. Ğâḥiẓ, *op. cit.* 71.

5. *Cf. Naqâʾiḍ Ğarîr wa-l-Farazdaq*, éd. A. A. Bevan, Leyde 1905-1912, II, 161 *sq.* ; Goldziher, *Abhandlungen*, I, 17.

6. Sur ces personnages, *cf.* Goldziher, *Der Chatîb bei den alten Arabern*, in WZKM 6/1892, 97-102, et Lammens, *Berceau*, I, 222 (réf.). Al-Ğâḥiẓ, *Bayân*, éd. du Caire 1313/1895, I, 136-138, établit une équivalence entre *saǧǧâʿ*, *šâʿir* et *ḫaṭîb*.

7. Comp. *ʿIqd*, II, 56, l. 15, où ʿAbd ar-Raḥmân b. aš-Šammâr est à la fois *šâʿir* et *mutanaǧǧim*.

8. Sur la relation entre ce devin et le *kâhin*, *cf. infra*, p. 113 *sqq.* Haldar, *Associations*, 178, donne au mot *šâʿir* le même sens qu'à celui de *ʿarrâf*.

9. *Aġ.* 8, 68. Par contre, les califes n'éprouvaient aucun scrupule à se faire présenter les poètes. À l'époque de Mahdî, « les poètes entraient chez les califes une fois par an (*Aġ. 9*, 44).

Le Coran a horreur du poète. Dans plusieurs sourates, l'accent est mis sur la négation de la similitude, établie par les adversaires du Prophète, entre son message et celui du poète : « Nous ne lui avons pas appris la poésie » (*Cor. 36*,69) ; « ce n'est pas la parole d'un poète » (*Cor. 69*,41). Cette objection des notables mekkois, maintes fois répétée dans le Coran, semble avoir eu une large audience dans la masse des opposants. « Quand on leur disait qu'il n'y a de dieu qu'Allâh, ils trouvaient cela énorme et s'exclamaient : «Abandonnerions-nous nos divinités pour un poète possédé » [1] !

L'origine démoniaque de l'inspiration poétique est clairement affirmée dans le Coran : « Vous dirai-je à qui révèlent les démons (*šayâṭîn*) ? Ils révèlent à tout grand menteur et grand pécheur ; ils récitent ce qu'ils auraient entendu [aux portes du ciel] ; mais la plupart d'entre eux sont menteurs. Quant aux poètes, ils ne sont suivis que par les égarés. Ne vois-tu pas qu'ils errent dans toutes vallées et qu'ils disent ce qu'ils ne font point » [2] ?

Ces quelques images, choisies parmi tant d'autres, montrent jusqu'à quel point l'angélologie et la démonologie de l'Islam primitif sont restées rudimentaires et anthropomorphiques [3]. La conception de

1. *Cor. 37*, 35-36 ; comp. *21*, 5 ; *52*, 30.

2. *Cor. 26*, 220-26. Le dernier verset de cette sourate (v. 227), appelée « Sourate des poètes », exclut de ce jugement les poètes convertis à l'Islam et utilisant leur art pour en défendre la cause. Sur la poésie comme œuvre démoniaque, *cf.* Goldziher, *Abhandlungen*, I, 3 *sqq.* Par ailleurs, les effets, exercés sur l'imagination des Bédouins par le désert, le bruissement du sable et la solitude, étaient considérés par eux comme résultant de la présence des djinns et des *ġûls* et leur inspiraient des poèmes mensongers, dont al-Ğâḥiẓ a conservé un spécimen, reproduit, traduit et commenté par G. van Vloten, in WZKM 7/1893, pp. 240-47 et 8/1894, pp. 59-71.

3. Il ne nous appartient pas de nous arrêter sur cette question qui mérite à elle seule un chapitre à part. Pour l'angélologie, comme pour la démonologie et les djinns, nous renvoyons le lecteur à notre contribution au volume VIII des *Sources Orientales* (sous presse). *Cf.* également P. A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Dissertation, Leipzig 1928 (où on trouvera la bibliographie antérieure) ; A. S. Tritton, *Spirits and Demons in Arabia*, in JRAS 1934, pp. 715-27. Parmi les sources arabes on peut voir en particulier : Ṭabarî, I[1], 79 *sqq.* (où se trouvent réunies les données traditionnelles sur l'origine et l'organisation des anges, démons et djinns) ; Qazwînî, I, 55-63, passage traduit en allemand et commenté par S. J. Ansbacher, *Die Abschnitte über die Geister und die wunderbaren Geschöpfe aus Qazwînî's Kosmographie*, Disseration, Kiel, Kirchain, NL, 1905, et F. Taeschner, *Die Psychologie Kazwini's*, Dissertation, Kiel, Tübingen 1912 ; Suyûṭî, *al-Ḥabâʾik fî aḫbâr al-malâʾik*, ms. ar. Paris 1389 (aux mss. cités par GAL S II, 183, il faut ajouter Kastamonu 1028, bonne copie, non foliotée, datant de

l'inspiration et de la révélation s'en est inexorablement ressentie. Les *ḥadîṯs* réunis par Ibn Sa'd (1) sur les diverses attitudes du Prophète au moment où il était sous le coup de l'inspiration, illustrent une telle conception.

Modalités de la révélation

Questionné sur les modalités de la révélation qu'il recevait, Mahomet répondait : « La révélation me parvenait de deux manières : [Soit que] Ǧibrîl me l'apportait et me la communiquait comme un homme communique à un autre homme ; mais cela m'échappait ; [soit qu']elle me parvenait dans une espèce de sonnerie de cloche, de manière qu'elle pénètre dans mon coeur ; cela ne m'échappait plus » (2). Sa condition physique s'en trouvait affectée : il s'attristait et son visage s'assombrissait ; il avait l'air de quelqu'un pris par l'ivresse et se sentait d'un poids énorme, « à tel point que sa chamelle blatérait et se tordait les pattes sous lui ».

'Â'iša nous dit : « Je l'ai vu sous le coup de la révélation, dans les jours où il faisait le plus froid ; quand la révélation cessait, la sueur coulait de son front » (3). On a voulu voir, dans *Cor.* *75*,16-19, une allusion à la grande peine qu'éprouvait le Prophète en recevant la révélation et à l'effort qu'il déployait pour en saisir le contenu et ne pas l'oublier ; dans ce but, il ne cessait de « bouger les lèvres, jusqu'au jour où Allâh lui révéla : « Ne bouge pas ta langue avec lui (= le Coran), afin de l'[apprendre] plus vite. C'est à Nous de le réunir et de le réciter ; quand Nous l'aurons lu, tu en suivras la lecture ; puis c'est à Nous de le faire comprendre ». « Alors, ajoute Ibn Sa'd, l'Envoyé de Dieu fut soulagé » (4).

1057 h.). Brockelmann donne deux autres titres d'écrits de Suyûṭî relatifs à l'angélologie : *Fî sîmâ' al-malâ'ika* et *al-Arâ'ik fî ḥukm al-malâ'ik*. Citons enfin une *risâla* anonyme et sans titre de huit *folios* (*nasḫî*, s.d.) de la bibliothèque d'Akhisar, 190, qui traite d'*iḫtilâf an-nâs 'alä wuǧûd al-ǧinn wa-š-šayâṭîn*, divergences d'opinions sur l'existence des djinns et des démons. La question est traitée du point de vue théologico-juridique (*aḥkâm fiqhiyya*).

1. I, 1, p. 131 *sq.*

2. *Ib.* 131. Buḫârî, II, 309 = 59 *ḫalq*, 6, donne cette tradition sous la forme suivante : 'Â'iša rapporte qu' « al-Ḥâriṯ b. Hišâm demanda au Prophète : « Comment te vient la révélation ? » Le Prophète dit : « Tout cela [se passe ainsi] : l'ange vient parfois dans une espèce de son de cloche, puis il me quitte, alors que j'ai retenu ce qu'il a dit — c'est [la manière] la plus dure pour moi. D'autres fois, l'ange se présente à moi comme un homme et il me parle ; je retiens alors ce qu'il dit ».

3. *Ib.* 132.

4. *Ibid.* Pour le rituel de la vocation de Mahomet, *cf.* Ibn Hišâm, 152 *sq.* Tor

Cette inspiration prophétique peut saisir l'inspiré à chaque instant. Un *ḥadîṯ* dit : « La révélation divine vient aux prophètes aussi bien à l'état de veille que dans le sommeil » ; et Mahomet ajoute : « Mon œil dort, mais mon cœur veille » (1).

Révélation et prophétie

Une telle vue simpliste de la révélation, comme de l'intermédiaire par lequel elle avait lieu, se vérifie également dans l'idée que l'Islam primitif se faisait du prophète lui-même. C'est ainsi que nous lisons dans la légende d'Umayya b. Abî ṣ-Ṣalt, dont la tradition fait un dangereux rival de Mahomet pour la prophétie (2), que la différence entre le prophète et le porte-parole (*ḫaṭîb*) des djinns réside dans le fait que l'inspirateur du premier lui parle à l'oreille droite et lui impose des vêtements blancs, alors que celui du second parle à l'oreille gauche et exige des vêtements noirs (3). D'ailleurs, l'opposition entre le prophète

Andrae, *Mahomet*, 42 *sqq.*, souligne cette espèce de violence divine exercée sur le prophète (comp. la vocation de Jérémie et d'Ézéchiel), laquelle est une constante du folklore de tous les peuples. *Cf.* également A. Vinnikov, *La légende de la vocation de Muḥammad à la lumière de l'éthnographie*, in *Recueil... Oldenburg*, 1934, pp. 125-146 (en russe). Pour la classification des textes traditionnels relatifs à la vocation de Mahomet, *cf.* Tor Andrae, *Die Legenden von der Berufung Muḥammeds*, in *Le Monde Oriental* 6/1912, pp. 5-18.

1. Ibn Hišâm, 266 ; Ibn Sa'd, I, 1, p. 113 ; *Cantique des Cantiques*, *5*, 2. On trouvera un exposé détaillé de la théorie de l'inspiration *ap.* Ibn Ḫaldûn, I, 165 *sqq.*/ 185 *sqq.* (*fî l-waḥî wa-r-ru'yâ*). Al-Fârâbî, *Risâla fî 'ârâ' ahl al-madîna al-fâḍila*, éd. Fr. Dieterici, Leyde 1895, pp. 51-53, consacre un paragraphe à « la révélation et à la vision de l'ange ». Tor Andrae, *Mahomet*, 107 *sqq.*, croit déceler une parenté « qui ne peut être fortuite » entre la conception islamique de la révélation et la doctrine gnostique sous sa forme ébionito-manichéenne. Comp. déjà A. Sprenger, *Leben*, I, ch. II, ch. 12 ; A. von Harnack, *Christliche Parallelen zum Islam*, Vortrag in Leipziger akademische Docentenverein, 1877-8.

2. *Aġ.* *3*, 187 *sq.* :... « il ambitionnait la prophétie ; car il avait lu dans les Livres [Saints] qu'un prophète sera envoyé du milieu des Arabes et il espérait être ce prophète ».

3. *Aġ.* *3*, 189. Deux anecdotes d'époque 'abbâside témoignent de la dégradation de la notion de prophétie en milieu populaire. La première a lieu sous al-Ma'mûn (198/813-218/833) : Un homme se proclama prophète ; déguisé, al-Ma'mûn se rend auprès de lui avec Yaḥyä b. Akṯam et un domestique. Il s'informa de leur identité avant de leur ouvrir ; ils lui répondirent qu'ils venaient pour se convertir à son message. Il les fit entrer ; al-Ma'mûn prit place à sa droite et Yaḥyä à sa gauche. Alors, al-Ma'mûn lui demande : « À qui as-tu été envoyé ? — À tous les hommes, répondit-il. — Es-tu inspiré par révélation ou par songe ou par insufflation dans ton cœur ou par voie de confidence ou enfin par parole, lui demanda-t-il ? — Par

et les mauvais inspirateurs est constante : « C'est ainsi que nous avons dressé contre chaque prophète un ennemi [qui n'est autre que] les démons des hommes et des djinns qui révèlent les uns aux autres de belles paroles [faites] pour séduire » (*Cor.* 6,111). Il est intéressant de noter dès maintenant que le verbe *waḥä*, « révéler », et ses dérivés s'emploient aussi bien des anges que des démons ; cela nous ramène à l'identité primitive de leur source d'information (1).

Notons également qu'en Islam, prophétie et révélation s'identifient sans distinction aucune. Selon la tradition, la révélation peut comprendre tout à la fois dogmes, prescriptions cultuelles, enseignement moral, préceptes d'ordre social ou politique, sciences ou arts (2). D'ailleurs, la prophétie paraît être, pour les premiers musulmans, la source de toute connaissance quelque peu supérieure. « Le Prophète est la voie et les prophètes sont les guides », disait al-Kisâ'î (3). La sagesse elle-même prend sa source dans la prophétie. Parlant de Pythagore,

voie de confidence et par parole, répondit-il. — Qui t'apporte cela, continua al-Ma'mûn ? — Ğibrîl, répondit-il. — Quand était-il chez toi ? — Une heure avant ton arrivée. — Que t'a-t-il révélé ? — Il m'a révélé que deux hommes viendront me voir, l'un se mettra à ma droite, l'autre à ma gauche ; ce dernier est le plus importun des hommes ». Al-Ma'mûn lui dit alors : « J'atteste qu'il n'y a d'autre Dieu qu'Allâh et que tu es l'apôtre d'Allâh » ! Puis, ils sortirent en riant (*ʿIqd*, III, 306).

La seconde anecdote a lieu sous al-Qâhir bi-l-Lâh (316/928-322/933). Un homme se proclama prophète à Ispahân à l'époque d'Abû l-Ḥusayn b. Saʿd. Ce dernier le fit venir et réunit autour de lui tous les grands. On lui demanda : « Qui es-tu ? — Je suis un prophète envoyé ». répondit-il. On lui dit : « Mais, malheureux, tout prophète a un s i g n e (*âya*) ; quel est le tien et quelle est la preuve que tu apportes [en faveur de ta prophétie] ? » Alors, il leur dit : « Les preuves que je détiens, aucun prophète et aucun envoyé avant moi ne les avaient. — Montre-les », lui dit-on. Il leur répondit : « Quiconque d'entre vous a une belle épouse ou une jolie sœur, qu'il me l'amène, je la ferai concevoir d'un fils en une seule heure. Abû l-Ḥusayn b. Saʿd lui dit alors : « Pour ma part, j'atteste que tu es un envoyé et dispense-moi de cela » ! Un autre lui dit : « Des femmes, nous n'en avons pas ; mais, j'ai de belles chèvres ; fais-les concevoir » ! Il se leva pour partir. « Où vas-tu, lui demanda-t-on ? — Je vais chez Gibrîl, répondit-il, pour lui dire que ces gens désirent avoir un bouc et n'ont que faire d'un prophète ». Ils éclatèrent de rire et le laissèrent partir (Yâqût, *Iršâd*, I, 130 *sq.*).

1. *Cf.* également *Cor.* 6, 121 et *supra*, p. 69.
2. L. Gardet, in *Revue Thomiste* 47/1939, p. 708, n. 2. L'auteur rappelle que la théologie catholique prend ordinairement la notion de prophétie selon son sens strict : préconnaissance que Dieu donne au prophète et prédiction faite par ce dernier des futurs contingents.
3. *Ap.* Yâqût, IV, 741.

aš-Šahrastânî dit : « Il puisa la sagesse (= philosophie) à la source de la prophétie » (1).

Signes de la prophétie

Rien de plus suggestif sur la manière dont on conçoit la prophétie en Islam que d'en énumérer les « signes distinctifs ». Il existe une riche littérature qui ne fait que réunir et commenter ces signes (2). Ibn Ḫaldûn nous en fournit un résumé (3) :

« La marque (*ʿalâma*) de ce genre d'hommes, nous dit-il, est [d'abord] qu'ils se trouvent, sous le coup de la révélation (*waḥy*), dans une absence (*ġayba*) accompagnée de ronflement (*ġaṭîṭ*), apparaissant à l'œil

1. *Milal*, éd. Cureton, 265. Même le pouvoir semble avoir sa source dans la prophétie : *cf.* Ṭabarî, I^3, 1633, où al-ʿAbbâs, oncle du Prophète, attribue à la prophétie le triomphe de son neveu et sa domination.
2. Ces signes sont dits *imârât an-nubuwwa*, « signes distinctifs de la prophétie », et les ouvrages qui en traitent, portent généralement le titre de *Dalâ'il an-nubuwwa*. Au dire de Ḥ.Ḫ. I, 427, ils sont très nombreux ; le meilleur d'entre eux est *K. aʿlâm an-nubuwwa* d'al-Mâwardî, m. 450/1058 (éd. au Caire en 1319/1901, 1330/1911). Un ouvrage portant le même titre est attribué à Ibn Qutayba, m. 276/889 (*cf.* réf. *ap.* Lecomte, *Ibn Qutayba*, 154). Le même titre est porté encore par un écrit de l'ismaélite Abû Ḥâtim ar-Râzî, dans lequel il répond à Muḥammad b. Zakariyyâ ar-Râzî. P. Kraus en a publié des extraits dans *Orientalia*, N. S., 5/1936, pp. 35-56 et 358-378.
3. I, 165 *sqq.*/ 185 *sqq.* On peut voir également Abû Bakr Mûsä al-Bayhaqî (m. 458/1066), *K. Dalâ'il an-nubuwwa* (*cf.* K. Nylander, *Die Upsalaer Hds. der D. an-N. des Bayhaqî*, Upsala 1891). On connaît de lui un écrit intitulé *Mâ warada fî ḥayât al-anbiyâ'i wa-baʿda wafâtihim*, ms. de Médine (*cf.* ZDMG 90/1936, 113) ; Abû ʿUṯmân al-Ğâḥiẓ (m. 255/868), *K. al-ḥuğğa fî taṯbît an-nubuwwa*, éd. Sandûbî, in *Rasâ'il al-Ğâḥiẓ*, Le Caire 1933 (autres réf. *ap.* Pellat, in *Arabica* 3/1956, 170) ; Abû l-Ḥusayn ar-Râwandî (m. 250/864 ou 298/910), *K. az-zumurruḏ*, dans lequel l'auteur combat la doctrine traditionnelle de la prophétie et y introduit des éléments étrangers (*cf.* P. Kraus, in RSO 14/1933-34, pp. 93-129 et 335-79 ; Faḫr ad-Dîn ar-Râzî (m. 606/1209), *ʿIṣmat al-anbiyâ'*, éd. du Caire 1355/1936 ; Abû Bakr Ğaʿfar al-Mustaġfirî (m. 432/1040), *Dalâ'il an-nubuwwa*, ms. Paris 6325 (*cf.* G. Vajda, *Un manuscrit du « Kitâb Dalâ'il an-Nubuwwa » de Ğaʿfar al-Mustaġfirî*, in *Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida* II/1956, 567-72). En outre, Ṭabarî termine le paragraphe qu'il consacre aux signes de la prophétie chez Mahomet (I^3, 1123-1146) par ces termes : « Les récits relatifs aux signes de la prophétie sont innombrables ; un livre y sera consacré, si Dieu le veut » (p. 1146, l. 12 *sqq.*). Récits merveilleux et signes prophétiques sont soigneusement collectionnés et amplifiés par les auteurs tardifs des Vies de Mahomet (notamment Šams ad-Dîn al-Ḥalabî et ad-Diyârbakrî).

comme une perte de connaissance (*ġašî*), un évanouissement (*iġmâ'*) (1), alors qu'en réalité ce n'est qu'une profonde absorption (*istiġrâq*) par la rencontre de l'ange spirituel [et] par leur nouvelle faculté de compréhension qui transcende la faculté humaine d'une manière absolue. Puis [de cette extase, l'homme] revient peu à peu vers l'état de connaissance humaine, soit en entendant un bruit de paroles qu'il essaie de comprendre, soit [en voyant] se représenter devant lui l'image d'une personne qui lui parle de ce qu'elle a apporté d'auprès de Dieu. Puis cet état se dissipe, après que l'homme a retenu ce qui lui a été communiqué » (I,165 *sq.*/185).

La deuxième marque du prophète est l'infaillibilité morale (*'iṣma*), en vertu de laquelle l'homme est naturellement porté vers le bien et la pureté et instinctivement éloigné de tout ce qui est blâmable et de toute impureté. Cette marque, comme les deux suivantes, est préalable à la prophétie (*ib.*).

La troisième marque réside dans son action en faveur de la religion, du culte, de la prière, de l'aumône, de la chasteté ..., vertus qu'il pratique et qu'il engage les autres à pratiquer (I,167/187).

La quatrième marque suppose que le prophète est de noble descendance (2), bien en vue parmi les siens (I,168/188).

La cinquième, ce sont les miracles et prodiges (3) qui attestent la

1. Cette terminologie présente des analogies avec celle qui sert à décrire l'état extatique du *maḫḫu* assyro-babylonien ; en effet, l'idéogramme de son nom, *ud-du* inclut l'idée de partir ; ainsi, on peut dire que son esprit part. Cet « extatique, doué de visions » (Landsberger, in *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1915 ,p. 366) est inspiré par le souffle oraculaire, appelé *zaqîqu*, terme suggérant un bruit, une onomatopée, à en juger par les racines de même formation subsistant en arabe, comme *zaqzaqa* (cri d'un oiseau) et *raqraqa* (bruit de l'eau courante) ; il annonce l'oracle en état de frénésie et le verbe exprimant cette annonce (*ragamû*), comprend à la fois l'idée de « crier » et de « prononcer un oracle » (*cf.* Haldar, *Associations*, 22-25).

2. Il est intéressant de noter ici que le devin assyro-babylonien devait être de descendance pure, c'est-à-dire de souche sacerdotale (*riḫût* *amêl* *nisakki, zarušu ellu*) et d'un physique impeccable. « Un *bârû* dont le père n'est pas pur et qui n'est pas parfait quant à la forme et les mesures du corps... », ne peut pas approcher *ana purussî bârûti*, « la décision de la divination » (*cf.* H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss des babylonischen Religion. Die Beschwörungstafeln Šurpu Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig 1896-1901 (*Assyriologische Bibliothek*, 12), n° 24, ll. 23, 27, 30). L'exigence de la perfection physique peut provenir, selon W. Schrank, *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser untersucht*, Leipzig 1908, p. 10, du fait que primitivement les prêtres officiaient nus.

3. « En paroles et en actions » (*al-qawliyya wa-l-fi'liyya*), selon Ḥ.Ḫ. I, 427.

véracité de ses dires (*ib.*). Le plus grand des miracles en Islam, le plus élevé et le plus significatif est le Coran (I,171/194).

Mais la plus importante de ces marques, d'après Ibn Ḫaldûn, c'est cette faculté, accordée par Dieu au prophète, de s'abstraire de la nature humaine, dans l'état de l'inspiration et de l'extase (I,178/202). Ce signe est commun à toutes les personnes possédant la faculté de percer les voiles de l'inconnu (*al-idrâk al-ġaybî*). En effet, quand ces personnes cherchent à connaître les choses futures, elles sortent de leur état naturel. Cela se remarque par le bâillement et l'étirement de quelqu'un qui veut dormir et par un début de perte de conscience. La force et la faiblesse de cet état sont fonction de son degré d'intensité chez eux. Celui qui ne présente pas ces signes, n'a en rien la capacité de percer l'inconnu ; ce n'est qu'un menteur qui cherche à vendre ses mensonges (I,209/240).

Prédictions sur la venue de Mahomet

Ces signes émanent de la personne même du prophète ; mais il en existe d'autres, provenant des diverses manifestations des êtres, qui annoncent la venue ou la présence du prophète (1). Ce genre de signes est très développé en Islam ; il semble être parti, d'abord, de cet instinct qui porte l'homme, en général, et l'Arabe, en particulier, vers le merveilleux, l'insaisissable, l'incontrôlable, ensuite, d'une typologie dont les éléments étaient diffus en milieux populaires, grâce à des récits apocryphes sur la vie de Jésus et d'autres prophètes. Un regroupement des faits nous permettra d'en discerner l'origine et les buts.

« Quand Dieu veut envoyer un prophète, il choisit le meilleur homme de la meilleure tribu de la terre » (2). À ce sujet, la Tradition prête à Mahomet une série de propos de provenance diverse. On lui fait

Le *saǧ'* est considéré par Ibn Ḫaldûn comme le signe du plus parfait devin et le plus proche de la prophétie (I, 183/208) :

ان ارفع مراتب الكهانة حالة السجع لان معين السجع اخف من سائر المعينات من المرئيات والمسموعات ويدل خفة المعين على قرب ذلك الاتصال والادراك والبعد فيه عن العجز بعض الشيء.

1. Ibn Sa'd divise les signes de la prophétie en deux catégories : 1. Signes d'avant la vocation prophétique (I, 1, pp. 96-111) ; 2. Signes d'après le début de la révélation (*ib.* 112-126).

2. *Ib.*, p. 2 *sqq.*, où on trouvera des variantes plus détaillées de cette tradition.

dire, par exemple, « Je suis le chef (*sayyid*) des enfants d'Adam » (1), «Je suis le précurseur des Arabes » (2) et « J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps » (3). Par ailleurs, le même Ibn Saʿd, qui rapporte ces paroles, nous dit : « Un homme, venu voir l'Envoyé de Dieu, se mit à trembler en sa présence. L'Envoyé de Dieu lui dit alors : « Calmez-vous, je ne suis pas un ange, mais je suis le fils d'une femme de Qurayš qui mangeait de la viande séchée (*qadîd*) » (4).

Et pourtant, la vie de Mahomet et surtout son enfance sont remplies de faits merveilleux (5). À l'âge de cinq ans, il échappe à sa nourrice, sur les hauteurs de la Mekke ; retrouvé après de longues recherches, il fut porté sur les épaules de son grand-père ʿAbd al-Muṭṭalib, qui lui fit faire une circumambulation autour de la Kaʿba et pria pour lui (6). À douze ans, au cours d'un voyage en Syrie (7), le moine Baḥîra distingua sur ses épaules le « sceau de la prophétie » ; il dit alors à son oncle Abû Ṭâlib : « Retourne avec ton neveu dans ton pays et protège-le contre les juifs ; car, s'ils le voient et savent sur lui ce que je sais, ils essaieront de lui nuire » (8). Dès son jeune âge, il avait horreur du culte des idoles. Contraint, une fois, par sa famille, d'assister à la fête de Buwâna (9), il disparut et dit à son retour : « Chaque fois que je m'approche d'une idole, il se présente à moi un homme blanc et grand me criant : « Recule, Muḥammad ! N'y touche pas ! » ... Depuis, il n'est plus allé à leurs fêtes jusqu'à sa vocation prophétique (10).

1. *Ib.*, p. 1.
2. *Ib.*, p. 2.
3. *Ib.*, p. 95. Ce *ḥadîṯ* est à situer dans le contexte cosmogonique, où il est dit que Dieu façonna un corps qu'il laissa exposé, au passage des anges, pendant quarante ans, avant d'y insuffler l'esprit (*cf.* T. Fahd, *La Naissance du Monde selon l'Islam*, in *Sources Orientales* 1/1959, p. 262).
4. Ibn Saʿd, *loc. cit.*, p. 4.
5. Sur sa conception et sa naissance miraculeuses, où la notion de lumière et de rayonnement joue un rôle considérable, *cf.* Ṭabarî, I², 968 *sqq.* ; Ibn Saʿd, I. 1, pp. 63, 96-111 ; Ibn al-Aṯîr, I, 333 *sqq.* ; etc. ; *infra*, p. 000.
6. Tor Andrae, *Mahomet*, 35. Nous passons sur l'existence miraculeuse qu'il mena chez sa nourrice Ḥalîma (Ṭabarî, I², 970-73 ; Ibn Saʿd, I, 1, p. 70 ; etc.).
7. Fort improbable pour Tor Andrae, *op. cit.*, 35 *sqq.*, du fait que Mahomet trahit une ignorance étonnante des formes extérieures du culte chrétien, contrairement aux poètes de son temps qui en revenaient fascinés. Sur le « sceau de la prophétie » (*ḫâtam an-nubuwwa*), *cf.* Ibn Saʿd, I, 2, p. 133 ; *Usd*, II, 258.
8. Ibn Saʿd, *loc. cit.*, 99.
9. Sur cette divinité, *cf.* T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. n.
10. Ibn Saʿd, *loc. cit.*, 103.

Des voix surgissaient de tous côtés pour annoncer sa mission prophétique.

Les idoles du paganisme criaient son nom (1) ; des entrailles des sacrifices qui leur étaient offerts, émanait l'annonce de sa mission (2). Ailleurs, c'est un loup qui reproche à un groupe de Ḫuzâʿa (3) de n'avoir pas suivi le Prophète Muḥammad (4). Et, plus tard, une brebis empoisonnée qui lui avait été offerte par une juive, l'avertira du danger qui le menaçait (5).

Reconnu par le *ʿâʾif* (6), par le *ʿarrâf*, au marché de ʿUkâẓ (7) et par plusieurs *kâhins* ou *kâhinas* (8), sa vie était toujours en danger, puisque tous ces voyants, terrifiés par la vision de sa future destinée, conseillaient vivement sa suppression.

Certains de ces récits ne manquent pas de saveur primitive et de pittoresque, tel l'émoi causé par la nouvelle de l'avènement du Prophète, parvenue aux Ǧanb, fraction de tribu yéménite. Ils s'adressèrent à leur *kâhin*, lui disant : « Vois pour nous dans l'affaire de cet homme ». Puis ils se réunirent pour lui au bas de sa montagne. Il descendit vers eux, au lever du soleil, et se tint debout devant eux,

1. Suwâʿ, idole des Huḏaylites, *ap.* Ibn Saʿd, I, 1, p. 110 *sq.* ; *Usd*, II, 245 ; et ʿAṯar, idole des Bakr b. Ǧibilla al-Kalbî, in *Usd*, I, 203.
2. *Cf.* le récit de ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb qui assistait au sacrifice d'un veau à une idole de la Ǧâhiliyya, *ap.* Ibn Hišâm, 134 ; Ibn Saʿd, I, 1, p. 103 ; Ṭabarî, I³, 1144 *sq.* À Buwâna, il s'agit d'un jeune chameau (Ibn Saʿd, I. 1, p. 105 ; Ṭabarî, I³, 1145 *sq.*).
3. Banû Mukallim aḏ-Ḏiʾb. Le fait merveilleux aurait été inventé pour expliquer ce nom.
4. *Aġ. 18*, 37. Un autre loup l'annonça à un berger, à qui le Prophète demanda de raconter le fait à la foule après la prière du soir ; il approuva son récit avec insistance et sans réserve (Ibn Saʿd, I, 1, p. 114).
5. Ibn Saʿd, *loc. cit.* p. 113 (ici la femme est tuée ; ailleurs, elle est graciée et pour la même réponse, à savoir qu'elle voulait éprouver sa prophétie). L'histoire est reprise sur le compte des Juifs de Ḫaybar (*ib.* II, 1, p. 84) ; ici le Prophète devine le poison ; et, pourtant, il en mange et, trois ans après, dans sa dernière maladie, il affirme en être la victime (*ib.* I, 2, p. 6 *sq.*). En conséquence, conclut Ibn Saʿd (I, 2, pp. 7-8), « l'Envoyé de Dieu est mort martyr » (*šahîdan*). Est-ce là le but du récit ?
6. Ibn Hišâm, 115.
7. Ibn Saʿd, I, 1, p. 98.
8. Déjà avant sa conception (Ṭabarî, I³, 1079 *sq.* ; Ibn Saʿd, I, 1, p. 59) ; durant son enfance (Ibn Saʿd, *loc. cit.*, 109 ; Ṭabarî, I², 976) ; à la veille ou après sa vocation prophétique (Ibn Hišâm, 133 ; Ṭabarî, I³, 1144). Bien avant sa naissance, Šiqq et Saṭîḥ l'avaient prédit (Ṭabarî, I², 910 *sq.* ; 981-84) et le devin de Tubbaʿ avait vu l'étendue de sa domination (*ib.*, 909).

appuyé sur son arc. Alors il leva les yeux vers le ciel, un long moment, puis il se mit à sauter et, enfin, il dit : « Ô hommes, Dieu honora Muḥammad, l'élut, purifia son cœur et l'emplit. Son séjour parmi vous est bref ». Puis il gravit à nouveau la montagne d'où il était venu » (1).

Les effets de sa naissance furent ressenties jusqu'au cœur des deux empires rivaux qui se disputaient les contrées limitrophes du Ḥiǧâz : Le trône de Kisrä, roi de Perse, se brisa ; le barrage du Tigre se fissura. Devins, magiciens, astrologues, secondés par un *qâ'if* arabe, vivant à la cour de Perse, et réunis au complet, ne trouvèrent d'autre signification à ces signes que l'avènement d'un prophète qui allait anéantir le royaume de Perse (2). Héraclius, de son côté, voit en songe le triomphe des circoncis. On lui disait que les seuls circoncis étaient les juifs et qu'il n'avait qu'à ordonner leur massacre. À ce moment, arrive un messager du gouverneur de Buṣrä (Bostra) amenant un Arabe ; ce dernier raconte qu'un prophète a surgi parmi les Arabes, que les opinions sont encore partagées à son sujet et qu'une guerre opposait ses adversaires et ses adeptes. Héraclius ordonne alors de le déshabiller ; il constate qu'il est circoncis et y voit l'accomplissement de son rêve (3).

D'autres grands personnages ont pressenti la venue de Mahomet et l'ont annoncée par des termes voilés. Sayf b. Ḏî Yazan, roi du Yémen en informe 'Abd al-Muṭṭalib (4). Quelque mille ans auparavant, Zaradušt (Zarathoustra) prévoit sa venue et le nomme « le maître du chameau rouge » (5). Plus proche de Mahomet, le poète Zuhayr qui représente la sagesse de l'Arabie païenne, vit en songe quelqu'un qui était venu le porter si haut dans le ciel qu'il avait l'impression d'y toucher de la

1. IBN HIŠÂM, 133.
2. ṬABARÎ, I², 1009.
3. *Id.*, I³, 1562. Bien mieux encore, Héraclius interroge Abû Sufyân, alors ennemi de Mahomet. D'après les signes donnés par Abû Sufyân, il reconnaît en lui la prophétie et dit : « ... il me vaincra et je voudrais être auprès de lui pour lui laver les pieds » (ṬABARÎ, I³, 1564 ; *Aġ.* 6, 94 *sqq.*). L'évêque byzantin Ḫafâṭir reconnaît le Prophète et dit à son messager : « Votre maître est un prophète envoyé ; nous en connaissons la description et nous le trouvons mentionné par son nom dans nos Livres » (ṬABARÎ, I³, 1567). On attribue à Étienne d'Alexandrie, professeur à Constantinople et écrivain sous Héraclius, une prophétie sur Mahomet et ses successeurs, qui ne date pas d'avant 775 (*cf.* K. KRUMBACHER. *Geschichte der Byzantinischen Literatur²*, 621).
4. *Aġ.* 16, 76 *sq.*
5. IBN AL-AṮÎR, I, 181. Le chameau rouge ainsi que la tente rouge sont les privilèges de Muḍar, dépositaire futur de « la prophétie et du califat » (LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 67, n. 1).

main ; puis il le laissa tomber sur terre ». De ce rêve, il conclut : « Je soupçonne qu'après moi un événement céleste se produira (1). Un vieillard yéménite, ayant inspecté les narines de 'Abd al-Muṭṭalib, y vit, d'après leurs poils, « une prophétie et un royaume » (2). Cette future domination de Mahomet sur les Arabes est vue par Zarr, de la famille de Zayd al-Ḫayl b. al-Muhalhil aṭ-Ṭâ'î ; tout le clan se convertit ; mais lui, refusant de se laisser dominer par le Prophète, prend le chemin de la Syrie, où il devient chrétien et se rase la tête (3). Un Nabatéen (4), prévoyant la réforme agraire entreprise par 'Umar b. al-Ḫaṭṭâb et l'expansion de l'agriculture parmi les Arabes, disait à un Bédouin des Banû Šaybân, venu à Ḥîra, à la suite d'une disette : « Te ferait-il plaisir d'acquérir l'un de ces jardins contre ton chameau ? » Le Bédouin lui dit : « Comment cela ? » Le Nabatéen répondit qu'un prophète viendra bientôt ; il possédera ces terres et en écartera les propriétaires ; ainsi, l'on achètera l'un de ces jardins au prix d'un chameau. Pas bien longtemps après, le Bédouin passa à l'Islam et acheta un jardin à Ḥîra au prix d'un de ses chameaux (5).

Juifs et chrétiens pressentaient également la venue d'un prophète annoncé dans leurs Écritures. Les premiers l'avaient reconnu en Mahomet déjà quand il était chez sa nourrice. C'est grâce à un mensonge de cette dernière qu'il eut la vie sauve (6). Lors de sa naissance, son étoile leur était parue (7). Un *ḥabr* yéménite l'avait reconnu au fait qu'il ne savait pas écrire ; alors il prophétisa le massacre des juifs (8). Un scribe de Taymâ', répondant à un Arabe, venu lui demander de lui désigner un dieu plus respectable que le bétyle, l'avertit que sous peu un homme de la Mekke se détournerait des dieux de sa tribu et

1. *Aġ.* *15*, 149 *sq.*
2. IBN SA'D, I, 1, p. 51.
3. *Aġ.* *16*, 49.
4. À l'origine, ce nom désignait les Araméens, habitants de la Syrie et de la Mésopotamie (YÂQÛT, III, 185 *sq.* ; IBN SA'D, I, 1, p. 19) ; mais progressivement il s'appliquait aux commerçants et aux agriculteurs qui écoulaient leurs produits auprès des nomades (*cf. Sûq an-Nabaṭ*, *ap.* ṬABARÎ, I³, 1770). C'est ainsi qu'il est dit des Qurayšites qu'ils étaient des gens « nabatéisés » (*Aġ.* *18*, 52 : *mutanabbiṭîn*). Pour YÂQÛT, III, 634, « est appelé nabatéen chez les Arabes, quiconque n'est ni pasteur ni soldat parmi les sédentaires ».
5. *Aġ.* 16, 51 *sq.*
6. IBN SA'D, I, 1, p. 71 ; comp. p. 73 (le prophète devait être orphelin ; mais Ḥalîma affirma que Mahomet était son fils et désigna son mari comme son père).
7. IBN HIŠAM, 102.
8. *Aġ.* 6, 96 *sq.*

apporterait la meilleure religion (1). Un autre *ḥabr*, Zayd b. Si'na, converti à l'Islam et mort à la bataille de Tabûk, après avoir pris part à plusieurs autres aux côtés du Prophète, avait décélé dans la physionomie de ce dernier, dès qu'il l'avait vu, tous les signes de la prophétie ; deux d'entre eux seulement lui furent dévoilés après qu'il l'eût fréquenté : le premier est que sa clémence précédait sa colère ; le second c'est que, si grande que soit son ignorance, il n'en était que plus clément (2). Plus encore, un souffle de messianisme parcourait, semble-t-il, les oasis vertes de l'Arabie du Nord, occupées par les juifs. Chaque fois que ces derniers avaient maille à partir avec les tribus arabes voisines ou avec leurs clients (*mawâlî*) arabes, ils les menaçaient de la venue imminente d'un prophète qui les détruirait à l'instar de 'Âd et d'Iram, les peuples légendaires de l'Arabie antique. Quand le Prophète apparut, ces tribus s'empressèrent de le suivre avant les juifs et virent en lui l'unificateur des factions et des tribus. Ce furent les premiers Anṣâr, les premiers adeptes médinois de Mahomet (3).

Les chrétiens, eux, détenaient dans leur Évangile une preuve irréfutable de la prophétie de Muḥammad qui y est explicitement nommé (4). Ibn Isḥâq rapporte « ce qu'il apprit sur la description de l'Envoyé de Dieu, qui avait été révélée par Dieu à 'Isä, fils de Marie, et consignée dans l'Évangile, pour les gens de l'Évangile, description reproduite pour eux par l'apôtre (*al-ḥawârî*) Yohannis, quand il leur copia l'Évangile de l'époque de 'Isä, fils de Marie. Ce dernier dit : « Celui qui me hait, hait aussi le Seigneur (*ar-rabb*) ; si je n'avais pas fait en leur présence des œuvres que nul autre n'a faites avant moi, ils n'auraient pas de péché ; mais, dès maintenant, ils sont devenus ingrats et ont cru qu'ils m'honoraient et le Seigneur aussi (5). Mais il faut que s'accomplisse la parole qui est dans leur Loi : « Ils m'ont haï gratuitement », c'est-à-dire vainement. Quand viendra *al-M*ᵉ*naḥmanâ* (6), celui que

1. Ibn Sa'd, IV, 1, p. 159 *sq.* ; comp. 158 *sq.*
2. *Usd*, II, 231.
3. Ibn Hišâm, 134 ; comp. 286 ; Ṭabarî, I[3], 1209-11.
4. Selon Ibn Sa'd, I, 1, p. 111, « Les Arabes entendaient dire, par les gens du Livre et les *kuhhân* qu'un prophète du nom de Muḥammad surgirait parmi les Arabes ; c'est pourqoui, ceux des Arabes qui le savaient, donnaient à leurs enfants le nom de Muḥammad, ambitionnant ainsi la prophétie ».
5. ولكن من الان بطروا وظنوا انهم يعزوني وايضا للرب, phrase manifestement corrompue.
6. Ainsi vocalisé : ٱلْمَنْحَمَنَّا, qui n'est autre qu'*al-mnaḥmônô*, de *naḥêm*; « ressusciter ».

Dieu (Allâh) vous enverra d'auprès du Seigneur, et (!) l'Esprit d'équité (1), celui qui vient d'auprès du Seigneur, il rend [ra] témoignage de moi ; et vous aussi, car, anciennement (*qadîm*ᵃⁿ), vous étiez avec moi. Je vous ai dit cela pour que vous ne soyez pas scandalisés (2). *Al-M*ᵉ*naḥmanâ* en syriaque est Muḥammad et, en langue byzantine (*rûmiyya*), *al-Baraqlîtis* (3).

En plus de ce témoignage évangélique, la tradition islamique recueille plusieurs prophéties de la bouche d'ascètes chrétiens de Syrie et de Mésopotamie (4) et de certains *ḥanîfs* (5). Consulté par Ḫadîğa, première femme de Mahomet, à la suite des premières visions de ce dernier, Waraqa b. Nawfal, l'un de ces *ḥanîfs*, la rassura par ces paroles : « C'est le début d'une prophétie ; il recevra la Grande Loi (*an-nâmûs al-akbar*) ; dis-lui donc de n'en penser que du bien » (6).

Enfin, démons et djinns étaient en désarroi à son avènement. Un cavalier mystérieux l'annonce à une caravane endormie sur le chemin de Damas (7) ; une voix nocturne se faisait entendre, juste avant la vocation du Prophète, disant que « l'élite des hommes sont Ri'âb aš-Šannî, Baḥîra ar-Râhib et un troisième qui n'est pas encore arrivé » (8). Les *tâbi's* (9) n'osaient plus approcher les femmes qu'ils fréquentaient : « Un prophète fut envoyé à la Mekke, disait l'un d'entre eux ; il nous défend l'adultère ; il ne nous est plus permis de faire des confidences » (10). La plus grande défense faite aux démons des djinns fut celle de ne plus écouter les secrets du ciel. Avant la prophétie de Mahomet, chaque tribu des djinns avait un lieu d'écoute aux portes du ciel. Les premiers

1. *Rûḥ al-qisṭ*, l'équivalent du syriaque *rûḥô d-qûštô, qûštô* signifiant à la fois *qisṭ* (justice) et *ḥaqq* (vérité).
2. Comp. *Jo. 15*,23 - *16*,1.
3. *Παράκλητος*. Ibn Hišâm, 149 *sq.*
4. *Cf.*, par ex., Ibn Sa'd, IV, 1, p. 55 ; *Usd*, II, 237 *sq.*
5. Qualificatif de certains Arabes, qui, avant la vocation prophétique de Mahomet, avaient pressenti la vanité du culte des idoles, grâce non seulement à leur réflexion personnelle, mais aussi aux influences des idéologies du monde environnant (Judaïsme, Christianisme, Manichéisme, Hellénisme). Sur les *ḥanîfs*, *cf.* W. Montgomery Watt, *Muhammad al Mecca*, Oxford 1953, pp. 162-4 ; Tor Andrae, *Mahomet*, 107 *sqq.* ; F. Schultess, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 86 *sqq.* ; Ibn Hišâm, 143 *sqq.*).
6. Ibn Sa'd, I, 1, p. 129 *sq.* ; comp. *Aġ*. 3, 14, où Waraqa dit : « C'est la Loi que Dieu révéla à Moïse... »
7. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, p. 105.
8. *Aġ*. *15*, 76.
9. Nom du djinn inspirateur attaché à un *kâhin*.
10. Ibn Sa'd, I, 1, p. 126 ; comp. p. 110.

à en être alertés furent les habitants de Ṭâ'if ; ils multiplièrent les sacrifices à leurs divinités, à tel point qu'ils commencèrent à s'appauvrir. Puis ils se consultèrent et constatèrent que les signes du ciel demeuraient inchangés. Iblîs leur dit alors : « C'est un événement qui eut lieu sur terre ; faites venir pour moi une poignée de terre de chaque région ». On lui en apportait ; il la flairait et la jetait jusqu'à ce qu'on lui présentât celle de Tihâma ; il la sentit et dit : « C'est ici que se produisit l'événement » (1).

Ce concert de prédictions, émanant de la nature tout entière (2), cette « bonne nouvelle » (3) qui se répandit aux quatre coins de l'horizon, témoignent par leur esprit, leur forme et leur expression de la conception que se faisait l'Islam primitif de la prophétie et de ses intermédiaires : un esprit éloigné de toute préoccupation métaphysique et psychologique, une forme peu soucieuse des réalités et foncièrement marquée par l'excès d'imagination, puis une expression qui ne craint point d'être trop simpliste, quoique souvent pleine de pittoresque.

Prophète et devin

Une fois de plus, il nous a été donné de constater jusqu'à quel point divination et prophétie se touchent, s'interpénètrent et se complètent. À plusieurs moments le prophète s'abaisse, devant nos yeux, au rang d'un simple devin ou le devin se hausse au niveau du prophète. Les exemples de telles attitudes ne manquent pas dans le comportement de Mahomet. Ayant rencontré le poète Suwayd b. Ṣâmit, lors du pèlerinage à la Mekke, le Prophète l'aborda et l'appela à l'Islam ; alors Suwayd lui dit : « Peut-être ce que tu as est-il pareil à ce que j'ai ». Le Prophète lui demanda : « Qu'as-tu, toi ? — Le rouleau (*mağalla*) de Luqmân » répondit-il, c'est-à-dire la Sagesse de Luqmân (4). Ma-

1. *Ibid.*, p. 110.

2. Nous passons sur les diverses et multiples marques de révérence que les êtres inanimés manifestaient au passage du Prophète (les arbres qui s'inclinent à son passage, les nuages qui lui servent de parasol...), autant de sujets de miniatures admirablement exécutées par des générations de musulmans. Nous passons également sur les nombreux faits merveilleux apportés comme preuves de son pouvoir de prophète sur la matière, telles les multiplications du lait et de la nourriture (IBN SA'D, I, 1, p. 123 *sqq.*).

3. Mahomet disait de lui-même : « Je suis l'appel (*da'wa*) de mon père Abraham et la bonne nouvelle (*bušrä*) de mon frère Jésus, fils de Marie » (ṬABARÎ, I², 973).

4. Sur cette figure légendaire, les opinions sont fort divergentes. F. WÜSTENFELD, *De scientiis et studiis Arabum ante Mohammedam et de Fabulis Lokmani*, Dissertation, Göttingen 1831, 32 *sqq.*, l'identifie à Ésope, alors que A. SPRENGER,

homet lui dit : « C'est de la belle parole ; [moi], j'ai mieux. C'est un *qur'ân* que Dieu me révéla comme voie et lumière ». Puis le Prophète lui récita le Coran et l'appela à l'Islam, dont il n'avait pas été bien loin ; et il reconnut la supériorité du Coran. De retour à Médine, il fut tué par les Ḫazrağ (1).

Ailleurs, Mahomet se présente à nous comme connaisseur du passé secret et scrutateur de la conscience. S'adressant à 'Adî b. Ḥâtim, qui était chrétien et qui l'avait fui, le Prophète lui dit : « N'as-tu pas été *rakûsî* (2) ? — Si, répondit-il. — Ne prélevais-tu pas le quart du butin à ta tribu ? — Si, répondit-il encore. — Mais, ajouta le Prophète, cela n'était pas permis dans ta religion. — Non, par Dieu », répondit 'Adî qui ajouta : « J'ai reconnu alors en lui un prophète envoyé qui connaît ce qui est ignoré » (3).

D'autres fois, sa connaissance des choses cachées ressemble étrangement à celle des *kâhins*. Une fois sa chamelle s'était égarée ; alors ses compagnons partirent à sa recherche. Un juif s'étonne de ce qu'un prophète ignore une telle chose. Mahomet devine sa réflexion et dit à son entourage : Un homme parmi vous pense ceci de moi ; allez donc à tel endroit, vous la trouverez attachée à un arbre (4). Bien souvent, le Prophète se transforme en médecin, à la manière du devin païen (5).

Das Leben, I, en appendice au ch. 1, y voit *'Ηλχασαΐ* (*Fih.* 340 : al-Ḫasay), promoteur de la doctrine ébionite (sur ce dernier, *cf.* A. VON HARNACK, *Christliche Parallelen*, *op. cit.*, résumé et réfuté par Cl. HUART, in JA 10e sér. 4/1904, 161-3). AL-ĞÂḤIẒ, *Faḫr as-sûdân 'alä l-bîḍân*, in *Tria Opuscula*, éd. van Vloten, Leyde 1903, p. 58, dit que Luqmân fut un nègre et rapporte de lui cette maxime : « Trois [hommes] que tu ne reconnais qu'à l'occasion de trois [choses] : le sage face à la colère, le courageux face à la peur et le frère face au besoin » (autres réf. in GAL S II, 65 *sq.*). Pour J. DERENBOURG, *Fables de Loqmân le Sage*, Berlin-Londres 1850, Luqmân est identique à Balaam ; il se fonde sur l'identité de sens de la racine arabe *l q m* et de la racine hébraïque *b l'*. Sur Balaam, *cf. infra*, p. 157.

1. *Cf.* ṬABARÎ, I³, 1208 ; IBN HIŠAM, 285.

2. ركوسيا. Selon T'A IV, 163 *in fine*, *ar-rakûsiyya* désigne une secte parmi les chrétiens et les mandéens (*qawm^{un} lahum dîn^{un} bayna n-naṣârä wa-ṣ-ṣâbi'în*) ; IBN AL-A'RÂBÎ (cité *ib.*) en fait un qualificatif (*na't*) des chrétiens. Le sens du verbe *rakasa*, « renverser, retourner quelque chose de manière qu'il tourne le dos à ce qui était en face » (*cf. Cor. 4*, 88,93), permet de rendre *rakûsî* par « apostat ». Il s'agirait d'une secte chrétienne dissidente.

3. ṬABARÎ, I³, 1710.

4. IBN HIŠÂM, 900.

5. *Cf.* plusieurs exemples in *Usd*, II, 258, 277 ; IV, 28, 400 (= II, 289, 300), Toute une littérature, intitulée « La médecine prophétique » (*aṭ-ṭibb an-nabawî*)

Citons-en un exemple typique : À la veille de la bataille de Ḫaybar, le Prophète disait : « Je m'en vais donner le drapeau à un homme auquel Dieu assurera le succès, un homme qui aime Dieu et son Envoyé et qui est aimé par eux ». Durant toute la nuit, les gens se demandaient lequel parmi eux serait choisi. Le Prophète demanda ʿAlî b.Abî Ṭâlib ; on lui répondit qu'il souffrait des yeux. Il le fit venir, lui cracha dans les yeux et fit une invocation pour lui. Il guérit et porta le drapeau (1). Ce ne fut pas pour rien que les Qurayšites le soupçonnaient de magie. Dans une controverse entre eux sur la nature de son message, al-Walîd b. al-Muġîra conclut : « L'opinion la plus proche [de la vérité] est de dire qu'il est magicien (*sâḥir*), qu'il apporte des paroles qui sont de la magie, par suite desquelles il sépare l'homme de son père, l'homme de son frère, l'homme de son épouse et l'homme de sa tribu » (2).

Une femme, convertie à l'Islam, devint aveugle. Les polythéistes lui disaient que c'était un châtiment d'al-Lât et d'al-ʿUzzä ; elle disait que ce n'était qu'une épreuve d'Allâh. Elle ne tarda pas à guérir. Les Qurayšites y virent quelque artifice magique de Muḥammad (3) ; ils croyaient, en outre, qu'à la manière du *kâhin* païen, il était visité par un *ra'yy* (4) qui s'emparait de lui. Un groupe de leurs chefs tenta de le faire changer d'idée et lui proposa de le faire soigner à leurs frais, afin qu'il en guérisse ou, du moins, qu'ils n'en soient pas blâmés (5).

Cette réaction naturelle des polythéistes mekkois au message de Mahomet et les attitudes équivoques de ce dernier, dans ses façons d'agir et de recevoir la révélation, semblent donc confirmer ce que nous avons amplement prouvé précédemment, à savoir l'existence, dans l'esprit des anciens Arabes et des premiers musulmans, d'une continuité entre la divination et la prophétie.

Dans le chapitre qui suit, nous allons nous employer à préciser la silhouette fuyante du devin arabe, à travers les multiples aspects de son rôle et sous les nombreuses dénominations qui lui furent appliquées. Mais, pour mieux le comprendre, il nous faudra, par la suite, le placer dans son cadre cultuel, social et local.

est née en Islam, par suite de ces faits isolés dans la vie du Prophète. *Cf. infra*, p. 241 *sqq.*

1. *Usd*, IV, 28 ; comp. des cas semblables *ibid.*, 185 et 195-6.
2. Ibn Hišâm, 171 ; comp. 252 ; comp. *Mt. 10*, 35-36.
3. Ibn Saʿd, viii, 187.
4. Autre nom donné au djinn inspirateur.
5. Ibn Hišâm, 188.

CHAPITRE TROISIÈME

PERSONNEL DU CULTE ET DE LA DIVINATION EN ARABIE

Culte et divination

L'absence d'un sacerdoce organisé dans l'Arabie des VIe-VIIe siècles, telle que nous la connaissons d'après des traditions consignées par écrit à l'époque postislamique (1), réduit le personnel du culte aux devins pris au sens le plus large et dans toutes leurs spécialités. Nous parlons de « culte » à propos de la divination, parce que les pratiques cultuelles se réduisent également, dans cette Arabie appauvrie, aux pratiques divinatoires. Ces dernières sont, en effet, seules, mis à part les sacrifices aux idoles, les rites du pèlerinage et les superstitions, à manifester la foi des Arabes dans les dieux, la crainte qu'ils éprouvaient à leur égard, les espoirs qu'ils fondaient sur eux.

Diversité des dénominations

Mais, pour préciser les figures de ce personnel divinatoire, un long travail de classification s'impose. En effet, ce n'est pas sans raison qu'al-Ǧâḥiẓ demande à celui qui prétend tout savoir : « Quelle différence y a-t-il entre *al-ʿarrâf, al-kâhin, al-ḥâzî* et *al-maṭbûʿ* » (2) ?

1. *Cf. supra*, p. 12 *sq.* « L'Arabie (centrale)... ne possède pas de caste sacerdotale. Celle-ci se trouve suppléée par des hiérophantes, figurants d'ordre inférieur : devins, augures, aruspices, desservants de sanctuaires. Aucune onction, aucune ordination sacramentelle n'étaient intervenues — comme dans les monothéismes scripturaires — pour les séparer, les établir à part de la masse profane de leurs contribules, dont ils continuaient à partager l'existence aventureuse » (Lammens, *Culte des Bétyles*, 44). « Eine organisierte Hierokratie mit ausschliesslicher Berechtigung gibt es nicht ; der Priester ist nicht Mitglied eines Collegiums » (Wellhausen, *Reste*2, 130).
2. *Tarbîʿ*, 140. Plus haut (p. 77), il demande même : « Quelle différence sépare la *kihâna* de la *šaʿbaḏa* », et un peu plus loin (p. 94 *sq.*), il s'indigne de voir que l'on donne aux devins le nom de magiciens :

Après nous être arrêté un moment sur le *kâhin*, nous passerons en revue tous les termes qualifiant les devins. La variété de ces noms indique un haut degré de spécialisation et d'organisation de la divination en Arabie préislamique (1). Cependant, ces désignations spéciales pouvaient avoir une portée générique, comme nous allons pouvoir le constater par la suite. Ajoutons à cela la confusion créée par le cumul de plusieurs fonctions que pratiquaient couramment les devins dans toute l'aire sémitique (2). L'extension de cette situation dans le régime tribal est aisément explicable ; en effet, l'unification des fonctions divinatoires en une seule personne provenait souvent du caractère sommaire et instable de la société nomade. Mais il ne faudra pas exclure le rôle des capacités personnelles diverses, unies dans le même individu, lequel s'impose à son groupe social, en amenuisant le rôle des moins doués que lui.

Kâhin

Le rôle le plus marquant dans la divination arabe est dévolu au *kâhin* (3). Le nom de ce personnage a été l'objet de longues controverses entre divers Orientalistes. Il appartient simultanément aux fonds canaanéen, araméen et arabe. Compte tenu du fait que le vocabulaire religieux technique se transmettait sous sa forme primitive (4) et que les Arabes, dans leurs migrations, ont assimilé un certain nombre de termes cultuels, de rites et de pratiques (5), une identité première

ولم تجدهم... سموا كهان العرب سحرة ولا العراف ساحرا ولا الحازي
ولا صاحب الطرق ولا من كان معه رئي ولا من ادعى تابعة من
لدن عمرو بن لحي الى يومنا هذا ؟

1. *Cf.* E. O. James, *The Nature and Function of Priesthood*, Londres 1955, p. 93 *sq.*

2. « Le cumul est chose courante dans le clergé assyrien », écrit Dhorme dans *Quelques prêtres assyriens d'après leur correspondance*, in RHR 113/1936, p. 123. Il est vrai que la vie nomade incline au cumul ; mais ce phénomène ne saurait être exclusivement imputé aux conditions de la vie nomade, ainsi que l'affirme Dhorme *ib.* pp. 34, 141 et 116/1937, p. 24 (position maintenue dans *La religion des Hébreux nomades*, p. 223), bien qu'il l'ait constaté lui-même dans la cité assyrienne et bien que les catégories divinatoires cumulassent plusieurs fonctions dans l'A-T (*cf.* Haldar, *Associations*, 137, 199 et *passim*).

3. لأنهم ارفع سائر اصنافهم, nous dit Ibn Ḫaldûn, I, 183/208.

4. *Cf.* Wellhausen, *Reste*^{2}, 141 *sqq.*

5. Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg 1910, p. 36 ; Ginsberg, in JBL 57/1938, p. 209, n. 3.

a dû exister entre le *kâhin* arabe et le *kohên* canaanéen et araméen, sans que l'on puisse parler de l'arabisation de ce dernier.

Chez les Sémites de l'Ouest, le terme désigne le prêtre par excellence, celui qui représente son groupe auprès de la divinité, se tenant debout devant elle, accomplissant les actes du culte aux lieu et place du groupe qu'il représente. Le caractère public et officiel de sa fonction semble avoir rejeté dans l'ombre un sérieux concurrent, aussi hautement attesté que lui, surtout dans le monde araméen, le *kâmirum* de Tell el-Amarna (Lettres, nº 1), le *kumru* des tablettes cappadociennes et le *kômer* de la Bible et des inscriptions nord-sémitiques (1), qui semble avoir été l'agent du culte privé et le desservant des chapelles particulières. L'Arabie centrale n'a pas connu le nom de ce personnage ; il est seulement mentionné dans les textes relatifs aux Ḥarrâniens (2). Il est encore en usage dans les Églises de langue syriaque (3).

Contre Nöldeke qui affirme l'origine araméenne du mot *kâhin* (4), A. Fischer le tient pour un « altarabisches Erbwort » (5). Mais il va

1. Sur ce terme ouest-sémitique, *cf.* J. Lewy, in ZA 38/1928, p. 243 *sqq* ; Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, 224 *sqq.* À l'époque des rois, ce nom désignait les prêtres des idoles (II *Rois* 23, 5 ; *Osée* 10, 5 ; *Soph.* 1, 4). *Cf.* également Haldar, *Associations*, 83 *sq.*, 162. On le trouve au fém. (*kumirtu*) dans les récits des campagnes d'Esarhaddon (X, 1-17) : *cf.* ANET, 301a.

2. *Fih.* 322 *sqq.* Pour l'Arabie du Sud., *cf.* Ryckmans, *Noms propres*, I, 105 ; Landberg, *Les dialectes de l'Arabie Méridionale* II, 1, pp. 964-73 ; pour les Minéens, *cf.* D. H. Müller, *Südarabische Altertümer*, Vienne 1899, pp. 27 et 29 (*D-ḫmr*) ; sur *ḫmr*, nom propre, ṯamûdéen, *cf.* van den Branden, *Les inscriptions thamoudéennes*, 139 *sq.* et 335 *sq.* Pour les Sémites du Nord, *cf.* Lidzbarski, *Handbuch*, 297 ; Cooke, *Text-Book*, 144 et 146 (néo-punique), 186 et 187, 196, 252 (araméen).

3. Où *ḫûmrô* désigne le « prêtre » concurremment avec *kôhnô*. La racine *k m r* s'applique à un visage inconnu et sombre ; ce qui indiquerait qu'à l'origine, ce prêtre portait un masque quand il donnait l'oracle des dieux. La racine arabe correspondante ḫ *m r* (*cf.* notamment le substantif *ḫimâr*, « voile ») appuie bien cette étymologie. Pour les diverses étymologies données à ce nom, *cf.* réf. *ap.* Haldar, *Associations*, 77 ; Ges.-Buhl, 350.

4. *Neue Beiträge*, *op. cit.*, 36, n. 6.

5. EI^1 II, 669. Cette opinion n'est pas propre à A. Fischer ; en effet, D. Nielsen, *Die altar. Mondreligion*, 138, écrivait avant lui : « Der hebräische Wort Kohen ist formell und teilweise reell mit dem arabischen Kâhin identisch, und wie schon Wellhausen (*Reste*^{2}, 143) gesehen hat, kann das arabische Wort nicht als hebräische Entlehnung erklärt werden ; umgekehrt ist das hebräische Kohen ein echt arabisches Wort ». Pour comble de confusion, Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925, p. 184, affirme l'origine hébraïque du terme, d'où il passa en araméen.

très loin en déniant au *kâhin* tout caractère sacerdotal, du fait qu'il n'était lié à aucun sanctuaire et qu'il exerçait son activité tout à fait librement. Nöldeke réplique qu'« il est évident que ces personnes sont prêtres dans le plein sens du terme » (1). Nöldeke parle du *kâhin* sémitique nanti de toutes les prérogatives sacerdotales, alors que Fischer n'envisage que le *kâhin* tel qu'il apparaît à travers une tradition arabe appauvrie, déformée et utilisée à des fins apologétiques. Néanmoins cette même tradition conserve des traces d'un véritable sacerdoce exercé par certains *kâhins*, demeurant au sanctuaire, parlant au nom de la divinité et issus des familles les plus nobles (2). Nous aurons l'occasion d'y revenir.

D'après Lagrange (3), suivi par Dhorme (4), *kâhin* ne doit pas être traduit par « devin » ; car, c'est un terme générique ; il ne peut pas se confondre avec un type spécial de prêtre. Nous partageons cette vue, à condition que la divination figure parmi les attributions du *kâhin*. En effet, les noms des spécialités divinatoires que nous aurons à étudier, s'expliqueraient bien plus clairement si on les traitait comme épithètes de *kâhin*. Ainsi, ce dernier terme serait un dénominateur commun ou, si l'on veut, une espèce d'idéogramme figurant effectivement ou sous-entendu devant chacun des attributs de la divination (5). Car, il est réellement difficile de préciser le rôle exact du *kâhin* par rapport à ces diverses catégories.

Mais cette restriction demeure bien loin des propos de ces deux auteurs, lesquels, pour sauvegarder l'originalité et la supériorité du *kohên*, préfèrent donner à *kâhin* en guise d'équivalent hébreu, le terme *qosêm*. Sous l'influence des LXX qui l'ont traduit par *μάντις*, *qosêm* désigna la divination en général ; alors que primitivement il ne différait point du *kohên*. Par suite de la spécialisation progressive des devins, il s'appliqua plus particulièrement à l'arbitrage divin par la bélomancie (*Éz. 21*,26), la nécromancie (I *Sam. 28*,8) et la rhabdomancie (*Osée*

1. ERE art. Arabs, I, 667.
2. WELLHAUSEN, *Reste*², 131, 134, 143.
3. *Ét. sur les religions sémitiques*², 218.
4. *La religion des Hébreux nomades*, 228 *sq.* L'auteur cite *Jér. 27*, 9 ; *29*, 8 ; *Michée 3*, 6-7 et 11. Ce dernier verset est à noter : « ... ses prêtres enseignent pour un salaire et ses prophètes exercent la divination pour de l'argent... » Il cite *Dt. 18*, 14, sans mentionner l'excellent article de W. R. Smith sur ce verset. Notons, enfin, que dans *Is. 3*, 2, le *qosêm* fait partie de l'élite de la nation.
5. On lirait : (*kâhin*)-*ʿarrâf*, (*kâhin*)-*sâdin*, (*kâhin*)-*nâšid*, etc.

4,12) (1). Dans les sources syriaques, *qôṣûmô* prit le sens de « devin », « diseur de vérité » (2).

Dans l'*Hymne sur la destruction de la ville de Betḥûr*, Isaac d'Antioche (3) nous dit : «Erant ibi harioli (4), qui scientiam arcanorum profitebantur, sed nunquam vaticinati sunt calamitatem per expugnatores venturam. Tyrannus autem ille, qui paganis hujus urbis praerat, fiduciam suam in oraculis (5) posuerat, sed ira divina eum omnino exterminavit. Etiam uxores eorum sacrificulae ludibrio factae sunt inter peregrinos, nec non virgines quae sacrabantur stuprum patiendo in honorem Baaltis ».

Ainsi, chez les auteurs syriaques, *qôṣûmô* prend le sens d'oracle ; mais, plus tard, quand mantique et magie se confondront, étant toutes les deux de source païenne, le *qôṣûmô* sera classé parmi les sorciers et les charmeurs (6).

Pour nous, le *qosêm* représente un aspect partiel de la fonction du *kohên*, lequel se scinda progressivement du corps divinatoire pour se rattacher finalement au corps sacerdotal, au bout d'une longue évolution. Son rôle correspond approximativement à celui du *ʿarrâf*, lequel, à notre avis, est le meilleur équivalent du devin (7).

En conséquence, nous pensons, avec E. O. James (8), que le *kâhin* avait essentiellement le même office que le *kohên* canaanite et, avec J. Wellhausen (9), que le *kohên* n'était pas uniquement sacrificateur et que le *kâhin* n'était pas uniquement devin ; l'un et l'autre dispensaient les oracles dans les sanctuaires (10). La différenciation entre ces deux personnages s'est faite par suite d'une évolution sociale faisant des

1. *Cf.* W. R. SMITH, in *J. of Ph.* 13/1885, 273 *sqq.* ; T. WITTON DAVIES, *Magic, Divin. and Demonology, op. cit.*, 78.
2. *Qᵉṣâm* = تكهن et *qaṣmûtô* = كهانة (*cf.* QIRDÂḤI, *Lubâb* II, 4428). Pour plus de détails, cf. *Semitica* 8/1958, 72-73.
3. *Opera Omnia*, éd. et trad. G. BIKELL, I, 212-3.
4. *Qôṣûmê.*
5. *Qêṣmê.*
6. W. R. SMITH, *loc. cit.*, 281 *sqq.*
7. *Cf. infra*, p. 113 *sq.*
8. *The Nature and Function of Priesthood, op. cit.*, 93.
9. *Reste* ², 143.
10. *Cf.* I *Sam. 6*, 2, où *kôhanim* et *qôsemim* sont étroitement liés (chez les Philistins). Au sujet du *kohên*, A. Fischer écrit : « ist zwar allem Anschein nach auch einmal Wahrsager gewesen, erscheint aber später nur noch als Orakelteiler, und vor allem als Opferspender und Tora-Lehrer » (EI¹, II, 669).

fils d'Isaac un peuple sédentaire, avec un culte bien organisé et un sacerdoce hiérarchisé, alors que les fils d'Ismaël persistèrent, jusqu'à l'avènement de l'Islam et même au-delà, dans un nomadisme pivotant autour de quelques cités caravanières et d'un nombre réduit de sanctuaires.

Ainsi, de Ras Shamra-Ugarit, aux XIVe-XIIIe siècles, où l'on trouve la plus ancienne mention du *k h n* (1), jusqu'aux cités du Ḥiǧâz, aux VIe-VIIe siècles (2), il y aurait eu une continuité dans la fonction et les prérogatives de ce personnage qui s'adaptait aux formes de culte établies par une civilisation en marche, sans jamais se départir des caractéristiques primitives de sa fonction.

En Assyro-Babylonie, *k h n*, déclaré par W. R. Smith « terme du sémitique commun » (3), ne figure pas parmi les nombreuses dénominations des membres du corps sacerdotal (4), en dépit de l'existence en accadien du verbe *kânu* (pour *kahanû*), avec le sens de « s'incliner devant », « s'humilier » (5).

Le type de prêtre-devin assyro-babylonien auquel pourrait être assimilé le *kâhin* arabe, semble être le *bârû*, en raison de la multiplicité

1. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 224.

2. Pour ne pas parler de sa permanente survivance dans le Judaïsme et dans les Églises chrétiennes de langue syriaque ou arabe, où il n'a gardé que l'aspect cultuel et social de sa fonction. Toutefois, n'oublions pas qu'au Moyen Âge, prêtres et moines étaient censés posséder le don de la divination et on les consultait, comme on aurait consulté les devins d'autrefois. Le moine Baḥîra aurait reconnu la prophétie dans le jeune Mahomet (IBN HIŠÂM, 115 ; *cf.* 119). La légende de Salmân al-Fârisî, avec ses déplacements chez les ascètes chrétiens (IBN HIŠÂM, 136 *sqq.* ; IBN SA'D, IV, 1, p. 53 *sqq*), est très instructive à cet égard. On peut voir également le rôle indicateur attribué aux moines dans la fondation de certaines villes musulmanes, comme Wâsiṭ par al-Ḥaǧǧâǧ (ṬABARÎ II², 1126), Baġdad par al-Manṣûr (YÂQÛT, I, 681, *sq.* ; ṬABARÎ, III, 276 ; le même fait est rapporté *ib.*, 372, au sujet d'ar-Râfiqa, en territoire byzantin ; comp. p. 277 et IBN AL-AṮÎR, V. 436 *sq.*). Citons, enfin, un passage d'Ibn Isḥâq qui met sur le même pied d'égalité le *ḥabr* des juifs, le *râhib* des chrétiens et le *kâhin* des Arabes (IBN HIŠAM, 129) :

وكانت الاحبار من يهود والرهبان من النصارى والكهان من العرب قد تحدثوا بامر رسول الله صلعم قبل مبعثه لما تقارب من زمانه.

Mais, partout, la précognition, attribuée aux moines, se fonde sur leurs livres saints.

3. *The Prophets of Israel and their Place in History to the close of the 8th Century b. C.* With introd. and additional notes by T. K. Cheyne, Londres 1902, 390.

4. Appelé *kiništu* (HALDAR, *Associations*, 40) ; son équivalent syriaque *knûštô* (ar. *kanîsa*) désigne le lieu de culte, la communauté des fidèles, puis l'Église dans son ensemble.

5. DHORME, *op. cit.*, 224.

de ses fonctions où prédomine l'aspect oraculaire. D'après les expressions qui désignent sa charge (1), il prononçait les oracles, pratiquait la divination, décidait de l'avenir, prenait des décisions, rendait des verdicts (*amâta šakânu*), prononçait des jugements, observait les omens ; tout cela par voie de divination (*ina bîri*) ; sa fonction est qualifiée de « mystérieuse » (*pirištu, niṣirtu*).

Le *šâ'ilu* semble avoir assumé les mêmes fonctions que le *bârû* ; il aurait été particulièrement versé dans l'interprétation des songes (*pašaru šutta*) (2). L'oniromancie et l'incubation constituaient les prérogatives essentielles du *šabru* (3). Quant au *maḫḫû*, il se distinguait par la vision extatique, sans toutefois dédaigner les autres techniques divinatoires (4). Le *zammeru* et le *kalû* étaient musiciens du temple ; ils avaient pour rôle d'« apaiser » par leurs chants « le cœur des dieux ». Le *kalû* intervenait dans les rites ayant pour objet de neutraliser les effets défavorables des omens et prenait part aux rites de divination (5).

Tous ces prêtres-devins exerçaient plusieurs techniques divinatoires à la fois ; d'où l'impossibilité d'établir des équivalences précises entre les membres des corps divinatoires assyro-babylonien et arabe. Techniques oraculaires et techniques extatiques s'unissaient dans la même personne. L'activité du *kâhin* arabe ne se limitait pas à l'observation des omens ; au dire de H. S. Nyberg, il était à l'origine un extatique : « *Kâhin* ist das hebräische *Kôhên*, bedeutet aber nicht wie dieses nur Priester, sondern wesentlich den primitiven Ekstatiker und Propheten der natürlich haüfig Priester war » (6).

1. Réunies *ap.* HALDAR, *Associations*, 1 *sqq.*

2. *Ibid.*, 13 *sqq.* Dans une lettre de Tell el-Amarna (nº 38), il est « questionneur d'aigles ».

3. HALDAR, *op. cit.*, 17 *sqq.*

4. *Ibid.*, 21 *sqq.* Le souffle oraculaire qui l'inspirait, s'appelait *zaqîqu* (*ib.*, 24). Ce personnage semble avoir été l'ancêtre du prophète sémitique.

5. *Ibid.*, 40 *sq.* Ne pourait-on pas considérer le *qawwâl* qui joue, encore de nos jours, un rôle considérable dans les fêtes populaires, les mariages et les funérailles, comme l'héritier de cet antique *kalû* ?

6. *Bemerkungen zum « Buch der Götzenbilder » von Ibn al-Kalbî*, p. 357 ; *cf. infra*, p. 103.

Kâhina

En raison de « leur organisation nerveuse, plus facilement excitable » (1) les femmes atteignaient l'état d'extase et devaient, de ce fait, jouer un rôle important dans le culte sémitique (2).

La tradition conserva les noms d'un grand nombre de femmes ayant pratiqué la divination. À ce propos, Procope (m. vers 562) va jusqu'à écrire : « Il est interdit, chez les Maures, aux hommes de prédire l'avenir ; mais certaines femmes, après avoir accompli des rites sacrés, inspirées par l'esprit (divin), prophétisent l'avenir, ni plus ni moins que les anciens oracles » (3).

Du rôle prédominant de la femme dans le gouvernement des tribus arabes, attesté dans les textes cunéiformes depuis le régne de Tiglath-Pileser III (744-727) jusqu'à Assurbanipal (668-633) et peut-être même jusqu'à Nabonide (555-539) (4), on ne peut tirer rien de positif pour notre sujet, en raison de la brièveté des données, lesquelles se limitent à la mention des noms des reines arabes s'acquittant d'un tribut envers les rois assyriens. Mais le simple fait qu'une femme ait présidé aux destinées d'une tribu ou confédération de tribus laisse supposer qu'elle disposait des dons et prérogatives qu'un chef était censé posséder, y compris la faculté de prévoir l'avenir par le moyen de la divination (5). Le rôle de la *kâhina* dans les guerres arabes ne manque pas de conférer à une telle supposition une certaine vraisemblance (6). Lammens dé-

1. A. L. F. Maury, *La Magie et l'Astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris 1860, p. 14.

2. Sur le rôle de la femme dans le culte hébreu, *cf.* Peritz, *Woman in the Ancient Hebrew Cult*, in JBL 17/1898, p. 111 *sqq.* ; sur son rôle dans les religions arabes, *cf.* Lammens, *Le culte des Bétyles*, 47-51. Sur la femme arabe, en général, *cf.* A. Perron, *Femmes arabes avant et depuis l'Islam*, Paris-Alger 1858 ; M. Fahmy, *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islamisme*, Paris 1913 ; Aḥ. Muḥammad al-Ḥufî, *al-Mar'a fî l-ʿaṣr al-ğâhilî*, Le Caire 1956.

3. *De bello Vandalico*, II, 8.

4. *Cf.* N. Abbot, *Pre-Islamic Arab Queens*, in AJSL 58/1941, pp. 1-22 ; J. Lewy, in HUCA 19/1943, p. 420 *sq.*

5. La thèse du matriarcat chez les Arabes, soutenue notamment par Wileken, *Das Matriarchat bei den Alten Arabern*, Leipzig 1884, et par W. R. Smith, *Kinschip*, *passim*, malgré tous les sérieux indices qu'elle fournit, est loin de s'imposer ; *cf.* la dernière mise au point faite par Robert F. Spencer, *The Arabian Matriarchate : an Old Controversy*, in *Southwestern Journal of Anthropology*, 7/1952, pp. 478-502.

6. L'une de ces reines du désert portait le nom de Zaqîqa (*cf.* R. Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris

montre ce rôle par de nombreuses citations recueillies dans la tradition arabe (1).

De l'expression *banât ṭâriq*, devenue probablement un nom propre, deux explications peuvent être données, l'une d'ordre cultuel, faisant de ces « Filles de l'Étoile du Matin » une espèce de « congrégation » attachée au sanctuaire d'al-Lât (2) ; l'autre, de caractère divinatoire, indiquant la fonction qu'exerçaient les *kâhinas*, à la tête de l'armée, supputant les chances de succès à l'aide de divers procédés divinatoires, où prédominait la cléromancie. Sur un champ de bataille, la lithomancie devait être le procédé le plus expéditif ; ce qui justifierait le nom qui leur a été donné (3).

Cette dernière explication a le mérite de la clarté et de la spontanéité (4) ; elle s'insère mieux dans le contexte religieux de l'Arabie, où le rôle cultuel de la femme est bien moins attesté que son rôle divinatoire. Cette constatation nous semble valable pour l'ensemble de l'aire sémitique.

En effet, les exemples que nous avons pu recueillir dans la littérature traditionnelle insistent sur les prérogatives divinatoires de la *kâhina*, appelée parfois *rabbaʿ bayt* (5), c'est-à-dire détentrice d'un oracle ; car, comme nous le verrons plus loin, le bétyle, rendu par *bayt*, ne conserve en Arabie que sa fonction oraculaire (6). En rapport avec l'oracle, les *kâhinas* « possédaient le secret des formules mystérieuses du *sağʿ* (7), auxquelles on attribuait le redoutable pouvoir d'ensorceler les armes, d'immobiliser les mouvements de l'ennemi, de l'envoûter au besoin » (8).

A la tête des tribus ḫuzâʿites, fuyant la rupture du barrage de Ma'rib,

1944, 245 *sqq.*) ; or, ce nom qui indiquait, au masc., le souffle oraculaire de l'inspiré, est également attesté comme nom de devin (Haldar, *Associations*, 24).

1. *Culte des Bétyles*, 114, enrichi par Haldar, *op. cit.*, 191 *sq.*

2. *Cf.* réf. *ap.* Haldar, *op. cit.*, 191 : Banât Ṭâriq al-Lâtî. Dans T ʿA X, 49, l. 29, Banât Ṭâriq est expliqué par « filles des rois ». À noter que le *mu'addin* de la prophétesse Sağâḥ s'appelait Ğanba b. Ṭâriq (TʿA I, 1, 205, l. 14).

3. D'après Ibn Durayd, 277, *ṭâriq* et *ṭarq* indiquent la fonction de la *kâhina* qui lance les cailloux ; cf. *infra*, p. 195 *sq.*

4. En effet, c'est dans l'adjectif *al-lâtî* (*Aġ. 11*, 126, l. 11) que réside l'intérêt de la première explication ; or, cet adjectif (qui peut être un pronom relatif) ne constitue pas une donnée claire des textes, mais une reconstitution spéculative (*cf.* Haldar, *loc. cit.*).

5. *Cf.* Abû Dâwûd, *Sunan* I, 195, l. 15 ; *Usd*, V. 17, l. 4.

6. *Cf.* *infra*, p. 132 *sqq.*

7. *Cf.* *infra*, p. 151 *sqq.*

8. Lammens, *Culte des Bétyles*, 50.

annoncée par divers présages, Ṭarîfa indique la direction de la Mekke grâce à un oracle qu'elle reçut du «Dieu de tous les peuples, Arabes et non Arabes» ([1]), et à la suite du sacrifice d'un chameau ([2]).

Une *kâhina* des Iyâd annonce en *saǧʿ* à ses contribules leur victoire sur les Persans, dans une bataille sur les bords de l'Euphrate. Le signe de cette victoire résidait dans la capture par les Persans d'un tout jeune Iyâdite ou d'un tout vieux ([3]).

Al-Ġayṭala, *kâhina* des Banû Sahm, annonça, par deux oracles successifs les grandes batailles de Badr et Uḥud. Son djinn inspirateur (*ṣâḥibuhâ*) « s'abattait sous elle » ([4]) et lui communiquait la formule oraculaire ([5]).

Une *kâhina* des Banû Ġanm, fraction de tribu des Ḫadas, avertit son groupe par un oracle de l'arrivée de l'armée du Prophète, lors du butin de Mu'ta ; le groupe lui obéit alors et se sépara des Laḫm ([6]).

Mais les activités de la *kâhina* ne se limitaient pas aux cas de guerre ou d'invasion. Tout comme le *kâhin*, elle pouvait intervenir dans tout genre de conflit nécessitant le recours à un arbitre.

Un oracle, prononcé par une *kâhina*, interdisait l'entrée à la Mekke, pour une durée de dix ans, au dernier gardien ǧurhumite de la Kaʿba, al-Ḥâriṯ b. ʿÂmir, pour avoir volé le trésor de ce sanctuaire ([7]).

Dans le conflit qui aurait opposé ʿAbd al-Muṭṭalib et Qurayš au sujet du puits de Zamzam, on décida de recourir à l'arbitrage de « *kâhinat* Saʿd Ḫuḏaym » qui était à Muʿân, dans les hauts plateaux syriens (*ašrâf aš-Šâm*). Mais, en route, la chamelle de ʿAbd al-Muṭṭalib fit jaillir de l'eau sous ses pieds ; la caravane assoiffée y vit un signe divin

1. Les oracles arabes conservés dans la tradition islamique portent généralement en eux-mêmes les critères de leur inauthenticité ; néanmoins, ils témoignent de l'esprit et de la forme dans lesquels devaient se présenter les oracles authentiques ; car, même si ce ne sont que des « pastiches plus ou moins réussis », comme le dit R. Blachère (*Le Coran* I. *Introduction*, Paris 1947, p. 178, n. 248), il faut reconnaître qu'un pastiche tend à se rapprocher le plus possible de son modèle. *Cf. infra*, p. 158 *sq.*
2. *Aġ. 13*, 109 *sq.*, Yâqût, IV, 384 (où on lit Ṭurayfa).
3. *Aġ.* 20, 23 *sq.* La bataille fut tellement à l'avantage d'Iyâd que les corps des soldats persans tués formaient un grand tas. Le nom d'un couvent des environs en aurait conservé le souvenir : Dayr al-Ǧamâǧim.
4. انقض تحتها.
5. Ibn Hišâm, 133.
6. *Ibid.*, 797 ; Ṭabarî, I[3], 1617.
7. Ṭabarî, I[3], 1135.

en faveur de la légitimité des prétentions de ʿAbd al-Muṭṭalib sur le puits sacré ([1]).

Suwayd aṣ-Ṣâmit, appelé l'homme « parfait » ([2]) par ses contribules, « en raison de sa patience, de la sagesse de sa poésie et de la noblesse de sa généalogie », eut recours à une *kâhina* pour se faire adjuger un pari sur mille chamelles qu'il venait de gagner contre un homme des Banû Sulaym. Il lui fallut user de violence pour faire exécuter le jugement oraculaire ([3]).

Un dernier exemple nous convaincra du caractère universel de l'activité de la *kâhina* : Les trois derniers jours de février et les quatre premiers jours de mars, appelés « les jours de la vieille », *ayyâm al-ʿaǧûz*, devraient leur nom à une *kâhina* arabe très âgée qui avait prévenu sa tribu d'un froid glacial qui allait sévir à la fin de l'hiver et dont les suites seraient très graves pour le bétail. Faisant fi de son avertissement, les gens de la tribu tondirent les moutons, tout assurés de la venue du printemps ; mais, voici qu'un froid glacial vient détruire cultures et troupeaux ([4]).

La littérature de l'Islam primitif est pleine de récits relatifs à des *kâhinas* ([5]) et à des *kâhins* arabes. Parmi les premières, une de celles dont la légende est la plus répandue est Ṭ(Ẓ)arîfa ([6]), et, parmi les derniers, Šiqq et Saṭîḥ, ʿAmrân b. ʿÂmir Muzayqiyâ, Ḥâriṯa, Ǧuhay-

1. Ibn Hišâm, 92 *sq.* ; Ibn Saʿd, I, 1, p. 49 *sq.*
2. *Al-kâmil* ; *cf.* Ibn Hišâm, 284 ; *Usd*, II, 378. Sur le sens de ce terme, *cf. Aġ. 2*, 169 et Ibn Saʿd, III, 2, p. 91 (comp. pp. 136, 142, 148).
3. Ibn Hišâm, 284.
4. Qazwînî, I, 77.
5. Nous n'en avons choisi que quelques exemples susceptibles d'illustrer le rôle de la femme dans la divination arabe. Un texte de la légende d'az-Zabbâ (s'agit-il de Zénobie, m. en 274, appelée Bat Zabbai dans deux inscriptions honorifiques palmyréniennes ? — *cf.* CIS 3946-7 et D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, 151), fait état de la présence d'une *kâhina* à la cour, attachée à la personne de la reine : وكانت الزباء سألت كاهنة لها عن امرها (Ṭabarî, I[2], 762 ; sur cette légende, *cf. ib.* 760 *sqq.* ; *Aġ. 14*, 73 *sqq.*). On trouvera *ap.* Lammens, *Culte des Bétyles*, 47 *sqq.* et *passim*, de nombreuses réf. à des *kâhinas*. Signalons, enfin, qu'une femme pouvait être *sâdina* ou gardienne du temple ; le fait est rare, mais il est attesté par Abû Dâwûd, *Sunan*, I, p. 195, l. 5 ; *Usd*, V, 17, l. 4 ; *Aġ.* 19, 79, contrairement à Peritz, in JBL 17/1898, p. 116, qui affirme n'avoir rencontré aucun exemple de femme-*sâdina*.
6. Masʿûdî, III, 352 ; plus loin, parlant de ʿAmrân b. ʿÂmir Muzayqiyâ al-Kâhin, frère du roi yéménite, à l'époque du Sayl al-ʿArim, Masʿûdî le qualifie de *ʿâqir* (p. 386) ou *ʿaqîm* (p. 378), « stérile ». S'agit-il d'une stérilité naturelle ou

na (1), Ğadîma al-Abraṣ, le prêtre-roi (2), Salama b. Abî Ḥayya (3), Uḥayḥa b. al-Ğulâḥ, un notable yaṯribite des Aws, à l'époque de l'invasion de Tubbaʿ (4), Zuhayr b. Ğanâb al-Kalbî, « appelé al-Kâhin pour la justesse de ses prévisions » (5), ʿAmr b. al-Ğuʿayd (6), surnommé al-Afkal (7).

bien d'une marque sacerdotale ou magico-divinatoire (célibat ou castration) ? Toutefois, est dit stérile l'homme qui n'a pas d'enfants mâles.

1. *Ibid*.

2. Premier roi de Quḍâʿa, dont Ṭabarî, I², 750 *sqq*., dit : فكان جذيمة تنبأ وتكهن واتخذ صنمين يقال لهما الضيزنان قال ومكان الضيزنان بالحيرة معروف وكان يستسقي بهما ويستنصر بهما على العدوّ (var. moins probable : يستشفي). Comp. *Aġ. 14*, 73 *sqq*. ; Ibn al-Aṯîr, I, 245-51 ; Ibn Nubâta, *Šarḥ al-ʿuyûn fî šarḥ risâlat Ibn Zaydûn*, *ap*. Rasmussen, *Additamentum ad Historiam Arabum ante Islamismum* (Hauniae, 1821), pp. 2-4.

3. al-Ğâḥiẓ, *Bayân*, éd. du Caire 1893-5, I, 136 : قالوا كان اكهن العرب واسجعهم سلمة بن ابي حية وهو الذي يقال له عزى سلمة.

4. *Aġ. 13*, 120 : كان يقال ان معه تابعا من الجن يعلمه الخبر لكثرة صوابه لانه كان لا يظن شيئا فيخبر به قومه الا كان ما يكون.

5. *Aġ. 21*, 99 : لصحة رأيه ; comp. Ibn al-Aṯîr, I, 366. Abû Ḥâtim as-Siğistânî met bien en relief la personnalité de ce *kâhin* et énumère les fonctions qu'il cumulait (*K. al-muʿammarîn*, éd. I. Goldziher, in *Abhandlungen*, II, 25) : وكان سيدا مطاعا شريفا في قومه ويقال كانت فيه عشر خصال لم يجتمعن في غيره من اهل زمانه : كان سيد قومه ، وخطيبهم ، وشاعرهم ، ووافدهم الى الملوك ، وطبيبهم ، والطب في ذلك الزمان شرف ، وحازي قومه ، والحزاة الكهان ، وكان فارس قومه وله البيت والعدد منهم.

6. *Aġ. 15*, 76 : كان كاهنا... ولم يزل ذلك في ولده ومنهم الرباب بن البراء كان يتكهن ، ثم طلب خلاف اهل الجاهلية فصار على دين المسيح . فذكر ابو اليقظان ان الناس سمعوا في زمانه مناديا ينادي في الليل ، وذلك قبل مبعث النبي : خير اهل الارض رباب الشني وبحيرا الراهب وآخر لم يات بعد...

7. *Cf. Naqâʾiḍ Ğarîr wa-l-Farazdaq*, éd. Bevan, pp. 154, 155 ; Ibn Durayd, 197.

Ce surnom vaut que l'on s'y arrête. Terme cultuel ancien, d'origine sumérienne (1), il jouit d'une large diffusion dans le monde sémitique. En effet, l'accadien *apkallu* se retrouve, sous la forme *afkal* ou *apkal* en liḥyanite (2), en palmyrénien (3), en nabatéen (4), dans les inscriptions sinaïtiques (5), en minéen (6) et, enfin, en arabe (7), où il est attesté comme titre et comme substantif signifiant « tremblement, tressaillement » (8).

Quelle signification avait ce titre ? J. Février le définit en ces termes : « Une personne attachée à un monument religieux et un « augure » ou un magicien se servant, à l'occasion, de son art. La réunion de ces deux qualités, ajoute-t-il, n'a rien d'étonnant dans le monde sémitique » (9).

Les matériaux arabes, réunis sur ce terme, attestent bien cette définition et semblent même la dépasser. Il faudra cependant admettre

1. Bezold, *Babyl.-Assy. Glossar*, 54.

2. Comme titre porté par le prêtre de Wadd à el-ʿEla (Dedan) : Dussaud, *Pénétration*, 132 ; Ryckmans, in BSOAS 14/1952, p. 1.

3. 'PKL : *gardien* (?), augure (Février, *La religion des Palmyréniens*, 170). Relevons l'« apkal de la source sacrée » (Aphca) qui pourrait avoir été le gardien ou le porte-parole de l'oracle.

4. Dans CIS II, 198, il désigne le personnage auquel doit être versée une amende en cas de violation de la sépulture. De l'avis de J. Cantineau, *Le Nabatéen*, *2*, 66, « En nabatéen, il s'agit sûrement d'un sacerdoce très important ».

5. Sous la forme intervertie 'KPL (*cf*. CIS II, 969, 2178, 2660, etc.). Sur *afkal* et sur ʿAmr b. al-Ğuʿayd, *cf*. B. Moritz, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit*, 27 *sq*.

6. *Cf*. F. Hommel, *Südarabische Chrestomathie* (minäo-sabäische Grammatik-Bibliographie minäische Inschriften nebst Glossar), Munich 1893, p. 113 ; en sud-arabe, *cf*. E. Osiander, *Zur himjarischen Altertumskunde*, in ZDMG 19/1865, p. 291 *sq*. ; B. Moritz, in *Oriental studies published in commemoration of the fortieth anniversary* (1883-1923) *of Paul Haupt...*, Baltimore 1926, p. 206.

7. *Cf*. les nombreuses réf. recueillies par Lammens, *Culte des Bétyles*, 45.

8. Ibn Durayd, 197 : الافكل من قولهم اعتراه افكل اي رعدة ونفضة ; Masʿûdî, V, 285 : اخذه افكل ورعدة ; TʿA VIII, 65, où *al-afkal* est rendu par : a) الرعدة تكون من البرد والخوف, b) le geai (*aš-šiqirrâq*), oiseau de mauvais présage qui inspirait crainte et tremblement à ceux qui le rencontraient, c) surnom d'Al-Afwah al-Awdî, le poète, en raison d'un tremblement qui l'affectait, d) nom d'une fraction de tribu arabe dont les membres sont dits *al-afâkil*, e) nom de lieu. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie Orientale*, VII, 32, en rapproche *kâfil al-haykal*, « gardien du sanctuaire », *ap*. Masʿûdî, I, 94 (comp. TʿA VIII, 99, l. 22 *sq*., où *kâfil* désigne le dévot) et *iktafala*, « avoir soin ». Le terme est appliqué par Masʿûdî à Aaron, frère de Moïse, et précisé par *qayyim az-zamân*.

9. *La religion des Palmyréniens*, 171.

que le rattachement à un monument religieux, en milieu nomade, trouve son équivalence dans le fait de présider aux destinées de la tribu. Une telle équivalence trouve sa justification dans l'énumération des prérogatives de Zuhayr b. Ǧanâb, lequel, comme *sayyid* de sa tribu et comme *ḥâzî*, détenait le privilège du *bayt*. En conférant ces mêmes prérogatives à ʿAmr b. al-Ǧuʿayd, « le *sayyid* des Rabîʿa » (1), on obtiendrait le portrait du *afkal* sémitique.

L'arabe semble inclure de plus, dans ce portrait, l'aspect extatique ; et, si ce titre n'est pas donné à tous les *kâhins*, c'est peut-être parce qu'il comportait une telle nuance. Mais il faudra y voir surtout une influence des cultes de l'Arabie du Nord.

Spécialisation de certaines tribus

En étudiant plus loin les noms et attributions du *kâhin*, nous reviendrons sur certains noms propres mentionnés ci-dessus. Bien entendu, notre énumération n'est point exhaustive (2) ; nombreux étaient les *kâhins* dans les tribus arabes, où une certaine spécialisation est apparue. En effet, selon al-Masʿûdî, « la *kihâna* appartenait aux Qays, le *zaǧr*, aux Asad, la *ʿiyâfa* aux Mudliǧ et à quelques fractions de Muḍar b. Nizâr b. Maʿadd ... ». En général, « ceux qui habitent aux bords de l'eau (*ahl al-mâʾ*), sont plus aptes à la *kihâna* (*akhan*) ; ceux qui habitent les basses plaines (*al-barr al-fâʾiǧ*), sont plus aptes à la *qiyâfa* ... ; alors que les habitants des montagnes, des déserts et des plaines au sol mou et rougeâtre (*ad-dahâs*) sont plus aptes au *zaǧr* et à la *ʿiyâfa* » (3).

Le même Masʿûdî revendique pour les Arabes la prééminence en matière de divination. « Si la *kihâna*, dit-il, se trouve ailleurs que chez les Arabes, la *ʿiyâfa*, le *zaǧr*, le *tafâʾul* et le *taṭayyur* ne se rencontrent

1. Ibn Durayd, 197 ; l'auteur ajoute : وكان ذا بغي فسارت اليه بنو عصر فقتلوه وله حديث.

2. Dans une lettre à Boissier, publiée dans *Mantique*, 53, le P. Anastase nomme plusieurs *kâhins* arabes : Taym al-Lât, des Banû Lihb qui ont fourni aux Arabes leurs meilleurs devins ; Mihr, en Iraq ; Ḫisl b. ʿÂmir b. ʿUmayra, au Yémen ; Abû Ḏuʾayb al-Huḏalî ; Ǧâbir b. ʿAmr al-Mâzinî ; Ǧundub b. al-ʿAnbar b. ʿAmr b. Tamîm ; Murra al-Asdî ; etc. Sur la divination et les devins, on trouvera les cas classiques *ap.* Freytag, *Einleitung*, 156-159 ; Alûsî, *Bulûġ*, III, 275 *sqq.*

3. Masʿûdî, III, 341, 342, 344. Selon le Comte de Landberg, *La Langue arabe et ses dialectes* (Communication au XIVe Congrès Intern. des Orientalistes à Alger, Leyde 1905), p. 70, les Maṭârifa, partie des Huḏayl, entre Ṭâʾif et Mekke, parlent encore la langue classique... Ce sont, au dire des Ḥiǧâzites, des *kahana*, diseurs de bonne aventure et astrologues. Le Chérif de la Mekke les consulte.

que chez eux, dans la plupart des choses. Cette aptitude n'appartient pas à tous les Arabes, mais seulement à des individus d'entre eux, doués de sagacité (*faṭin*) et d'intuitions justes (*mutadarrib aẓ-ẓann*). Et si l'on rencontre cette faculté chez al-Ifranǧ et les peuples de même race de leurs régions, il est possible que cela ait été hérité des Arabes et appris d'eux dans les temps anciens ; car les Arabes se sont déplacés dans les pays ... ; peut-être aussi ces peuples ont-ils appris ces pratiques, après l'avènement de l'Islam, de leurs voisins, les Arabes d'Espagne ... Il est cependant possible que Dieu ait favorisé (*ḫaṣṣa*) d'autres peuples que les Arabes de ce don ..., telles la géomancie (*wuǧûd an-nuqaṭ*) et la scapulomancie (*an-naẓar fî l-katif*) chez les Berbères ... » (1).

Un texte du Ps.-Ǧâḥiẓ (2) confirme le précédent et donne aux Arabes une certaine primauté dans la matière. Après avoir noté que tous les peuples ont eu des coutumes (*taṣârîf*) relatives aux pronostics de toutes sortes (3), l'auteur constate que « les Arabes sont les plus enclins aux présages ; ils se livrent aux illusions et à de fausses déductions. Cela est mentionné dans leurs vers, leur *zaǧr* et leurs proverbes. Ils prétendent, entre autres, que les djinns et les ogres leur apparaissent et que les premiers les informent des choses futures, par des vers qu'ils voient, entendent et comprennent d'eux ; ils en tirent donc leur connaissance et parviennent à dire vrai [dans l'interprétation] du *zaǧr*, des cris des oiseaux, de la rencontre des bêtes féroces, passant de droite à gauche, de gauche à droite, de face ou de derrière (4), de la rencontre du serpent, de la vipère, du ver [de terre] et des insectes, du croassement du corbeau, du roucoulement des pigeons, du sifflement des djinns, du bruit des cailloux, du murmure de l'eau, de l'écoulement des eaux de pluie, de l'observation des nuages, comme [dans l'art] de se faire guider par les astres et de connaître les conditions atmosphériques, les pluies, l'éclair et toutes autres choses semblables qui ne sont connues que des Arabes » (5).

1. III, 334 *sqq.*
2. *ʿIrâfa*, 3.
3. التخيل والفراسة والاستشعار والطيرة والزجر والعرافة.
4. السانح والبارح والجابه والتالي. *Cf. infra*, p. 440 *sqq.*
5. ... الزجر وصياح الطير وملاقاة الوحش... ولقاء الحية والافعوان والدود والحشرات وصياح الغراب وهدير الحمام وعزيف الجان وصوت الحصى وخرير المياه وطموم السيول والنظر الى السحاب والغيوم

De ces deux textes découle une double conclusion : Les Arabes pratiquaient la divination intuitive (*kihâna*), sans qu'elle leur fût propre ; tandis qu'ils passaient pour maîtres incontestés dans la divination inductive, avec le long cortège de présages qu'elle comporte.

Cette conclusion est confirmée par des textes de l'Antiquité classique. En effet, Cicéron insiste sur le fait que les Arabes obéissent de préférence aux signes qui leur viennent des oiseaux (1) et l'historien alexandrin Appien (début du IIe siècle ap. J.-C.), auteur d'un fragment intitulé *Περὶ 'Αράβων μαντείας* (2), dit que les Arabes sont des *θρησκευτικοί*, « respectueux des pratiques religieuses », et des *μαντικοί* « aptes à la divination », et cela à propos d'une aventure qui lui arriva un jour qu'il fuyait le soulèvement juif en Égypte sous Trajan : « Il marchait dans la nuit, conduit par un Arabe, dans la région de Péluse ; par trois fois une corneille cria ; à chaque fois l'Arabe en tira un présage : « Nous nous sommes égarés », « nous nous sommes terriblement égarés », « notre erreur nous a été favorable et nous tenons le bon chemin » (3).

En somme, les Arabes, comme beaucoup d'autres peuples, pratiquaient deux types de divination, l'un intuitif, l'autre inductif. Les diverses techniques divinatoires étaient pratiquées par l'ensemble du personnel cultuel, où aucune ligne de démarcation ne séparait ces deux types.

La diversité des titres pourrait toutefois fournir une indication sur la principale activité du *kâhin* qui les porte. *Kâhin* étant un titre générique, il est précisé par des attributs permettant de brosser un tableau plus ou moins complet de ses diverses fonctions et attributions.

والهداية بالنجوم ومعرفة الانواء والامطار والرعد والبرق وما اشبه ذلك مما ليس لغيرهم من الامم.

1. *De divinatione*, I, 41 ; comp. I, 1 ; II, 92 et 94.
2. Éd. et trad. en allemand par E. Miller, in *Revue Archéologique*, N. S., 19, 1/1869, 101-110 ; repris dans l'éd. de Mendelssohn, II, 1881, pp. 1187-9.
3. Résumé dû à L. Robert, *Hellenica*, II/1946, 45 *sq.* On trouvera dans cette contribution du Prof. L. Robert, intitulée *L'épitaphe d'un Arabe à Thasos*, *ib.*, pp. 43-50, les réf. aux textes grecs justifiant le titre d'*οἰωνοσκόπος*, porté par le père de cet Arabe, originaire du Ḥaurân, édificateur de la stèle (en particulier Cicéron, *De divin.*, II, 92 et 94 ; Philostrate, *Vita Apoll.* I, 20 ; Porphyre, *De abstin.* III, 4 ; *id.*, *Vie de Pythagore*, 11 ; Pline, NH XXV, 13 ; Galien, *Ad Hippocr. de auct. morb.*, I, 15 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.* I, 16, éd. Stählin, p. 48 ; Théodoret, *Graecarum affectionum curatio*, I, 19, éd. Raeder, p. 10).

Rabb

Le premier de ces titres et le plus fastueux est celui de *rabb*. Contre Nöldeke qui en fait une « conception musulmane pour représenter l'aveugle aberration des païens » (1), Lammens le considère comme un « authentique débris de la gentilité sarracène ». Et il ajoute : « Comme la majorité des récits préislamites, composant la volumineuse collection de l'*Aġ*[*ânî*], le trait (2) peut être apocryphe. Mais, pour les rédiger, les auteurs ont utilisé de précieuses réminiscences, des bribes littéraires et poétiques, nous faisant actuellement défaut » (3).

La source de ces réminiscences ne devait en être loin ni dans le temps, ni dans l'espace. En effet, dans le royaume de Qaṭabân, une classe de prêtres-administrateurs, chargés de gérer les domaines de la divinité, sont désignés sous le nom de *r b y*, associé à *šhr* : celui qui fait le circuit autour de l'autel ou de la victime, à l'instar de la lune, c'est-à-dire le prêtre (4).

Comparée au *rabbî* judaïque et syriaque (5), désignant le chef, le détenteur d'une autorité, le maître, et ayant suivi le même processus d'évolution, l'expression *yâ rabbanâ*, « ô notre maître ! », ne devrait pas faire difficulté. Mais c'est l'expression *yâ 'ibâdî*, employée par le *kâhin* pour désigner les fidèles, qui pose des problèmes. Elle peut ne signifier que : « ô mes serviteurs ! » (6) ; mais elle peut également laisser entendre que, « dans l'exercice de leurs fonctions spéciales, il arrivait à ces officiants de se pénétrer totalement de leur rôle, de se substituer

1. *Der Islam* 5/1914, p. 211 (c.-r. du *Berceau de l'Islam*).
2. Du *kâhin* asdite, appelé *yâ rabbanâ*, « ô notre seigneur » et répondant *yâ 'ibâdî*, « ô mes serviteurs ». *Cf. Aġ. 8*, 68, 70 ; *10*, 15 ; *19*, 53 ; Ibn Qutayba, *Ma'ârif*, 198 ; Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, I, 160 (plusieurs exemples).
3. *Culte des Bétyles*, 79 *sqq.*, où l'auteur donne toutes réf. à ce sujet.
4. Ryckmans, *Religions*, 30.
5. Où l'on trouve les formes suivantes : *rabbî* ou *rabbônî*, *rabbôlî*, *rabbônô*, qu'on peut comparer à *mârî* et *mâ-rân*, de même sens. Le Coran réagit contre l'usage de cette dénomination donnée par les « gens du Livre » aux membres de leur clergé, rabbins et prêtres (*3*, 64 ; *9*, 31 ; *cf.* J. Chelhod, *Note sur l'emploi du mot rabb dans le Coran*, in *Arabica* 5/1958, 159-167). À propos de 'Awf b. Maḥlam, lequel, se trouvant devant un roi, s'exclama : *innahu rabbî warabbu l-Ka'ba*, al-Ǧâḥiẓ (*Ḥayawân*, I, 160, *in fine*) dit que c'est un terme de la Ǧâhiliyya dont l'usage est tombé en désuétude. Pour ses équivalences en Islam, *cf.* Lammens, *Culte des Bétyles*, 81 *sq.*
6. *'Ibâd* étant le plur. de *'abd*, « adorateur, esclave, domestique, serviteur ». On peut lire également *'ubbâd*, plur. de *'âbid*, « serviteur, adorateur, ermite ».

pour ainsi dire à la divinité locale, au point d'en usurper le style protocolaire » (1). Dans ces conditions, la première expression prend un relief particulier et marque l'élévation du *kâhin* au-dessus du niveau humain.

La conception du prêtre ou de la prêtresse comme « bouche » de la divinité ou « identique » à elle, a existé dans le monde sémitique. Le terme « bouche de tel dieu » désigne les auteurs de certaines lettres de Tell el-Amarna (2).

Ḏû ilâh

Cet attribut rejoint un autre qui l'explique et le complète. Un poète yaṯribite, Uḥayḥa b. al-Ǧulâḥ, lui-même *kâhin* (3), nomme ce dernier *ḏû ilâh* (4). Quel sens donner à la particule *ḏû*? Dans son sens actuel, *ḏû* signifie *ṣâḥib*, « propriétaire, détenteur », et *ḏû ilâh*, « propriétaire d'un dieu ». Dans ce cas, cette expression équivaut à *lahu l-bayt*, « ayant la garde du bétyle », prérogative du *kâhin* qui est en même temps *sayyid* de sa tribu.

Mais *ḏû* peut avoir un autre sens, défini par at-Tibrîzî dans son commentaire sur *Aš'âr al-Ḥamâsa* d'Abû Tammâm (5). « *Ḏû*, dit-il, est un terme de la langue de Ṭayy, au sens d'*al-laḏî*, *ḏâka*; il est indéclinable (6), requiert un antécédent, tout comme *al-laḏî*, et s'emploie pour les deux genres » (1). Comme démonstratif-relatif, *ḏû* confère à notre expression plus d'un sens, suivant le choix de la copule ou de l'élément verbal sous-entendus. Ainsi, on peut comprendre : « Celui qui a un dieu » et nous rejoignons en cela le premier sens ; mais on peut également comprendre : « Celui qui [est au service] d'un dieu » ou « l'homme d'un dieu ». Déjà le parallélisme avec *kâhin* le suggère, mais d'autres critères l'imposent. En effet, *ḏû* est ici l'équivalent de *'abd*, *taym* ou *imru'*, composantes de noms théophores de l'Arabie préislamique (2) ; ce qui met d'emblée *ḏû ilâh* au nombre d'un groupe de dénominations cultuelles sémitiques du genre de *šu-il*, *lú-dingir-ra* et *amêl ili*, en accadien, *iš êlohîm* et *'ebed Yahwe*, en hébreu, *mala'âk* et *êlîm*, en phénicien et ugaritique (3). Toutes ces expressions supposent l'existence d'un lien particulier et intime entre l'homme et la divinité. Il est « son servant », «son messager », peut-être même « son vicaire ».

1. LAMMENS, *Berceau de l'Islam*, I, 204. Ailleurs (*Culte des Bétyles*, 80), l'auteur pense que la *scriptio plena* de *rabb* est *rabb al-bayt*, « maître du bétyle », « maître du pavillon sacré » (*cf. infra*, p. 325 *sqq.*) ; il compare cette dénomination à רבא בתה des inscriptions nabatéennes (JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission*, I, 213, 217, nos 57, 58, 59 ; E. LITTMANN, *Zu den nabat. Inschriften von Petra*, in ZA 29/1914, 268 *sq.*).

2. *Cf.* nos 314-316, où l'auteur s'appelle Pû-Baḫlu, « bouche de Ba'l » ; 255-6, dont les auteurs sont Mut-Baḫlu et Mut-Ba'lu, « l'homme de B'l » (*cf.* HALDAR, *Associations*, 79, supra, p. 22, n. 1.). Comp. les cérémonies de l'« ouverture de la bouche » chez les Assyro-Babyloniens, marquant l'accession du prêtre à la fonction oraculaire : *cf.* H. ZIMMERN, *Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtâ und Mambûhâ der Mandäer*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, II, 959-67.

3. *Cf. supra*, p. 102 et n. 4.

4. *Cf. Ǧamhara*t *aš'âr al-'Arab*, 125, v. 5, cité *ap.* GOLDZIHER, *Abhandlungen*, I, 18, n. 3 : فهل من كاهن او ذي اله.

5. Éd. Freytag, Bonn 1828-47, I, 292.

6. يقال هذا ذو ورأيت ذو ومررت بذو. C'est la seule difficulté que soulève ce témoignange ; mais nous pensons que c'est par souci de systématisation grammaticale que *ḏû* est entrée au nombre des cinq noms dont les désinences casuelles se font encore à l'aide des *matres lectionis*. Comp. ce vers d'un Ṭâ'ite cité par Tibrîzî : فان الماء ماء ابي وجدي وبئري ذو حفرت وذو طويت.

Toutefois, en identifiant le dieu avec son sanctuaire — fait courant dans le monde sémitique —, ces expressions désigneraient, en général, « un homme du commun ... qui vit autour du sanctuaire, qui est attaché au sanctuaire ou à un dieu en particulier ... et participe à sa sainteté » (4). Ce rôle correspond à celui du *sâdin* en Arabie préislamique.

Sâdin

En effet, la *sadâna* est un office qui consistait, à l'origine, dans la garde du sanctuaire ; elle se confondit progressivement avec la *kihâna*. Le *sâdin* avait-il un caractère sacerdotal et divinatoire? W. R. Smith

1. Comp. DE SACY, *Grammaire arabe*[3], Tunis 1904, p. 449.

2. On trouvera une liste de ces noms *ap.* WELLHAUSEN, *Reste*[2], 2 *sqq.* ; NÖLDEKE, in ZDMG 41/1887, 707 *sqq.* Comp., *ap.* IBN HIŠAM, 76, ce vœu d'une femme jusqu'alors stérile : ان هي ولدت رجلا أن تصدق به على الكعبة عبدا لها يخدمها ويقوم عليها.

3. Sur le sens de ces expressions, *cf.* HALDAR, *Associtions*, 29 *sqq.*, 126 *sq.*, 181. L'équivalent égyptien semble être *'ns*, « appartenant à », dans le sens de « servant d'un dieu » (*cf.* W. SPIEGELBERG, *Ägyptisches Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, II, 1096).

4. DUSSAUD, in *Syria* 12/1931, p. 72. Il faut noter que l'expression *kôhên* l, « il est rendant hommage à » telle divinité (DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 224 *sq.*), désignant à la fois le sacerdoce hébraïque et les sacerdoces étrangers (*Ex.* *2*, 16 : Madian ; I *Sam.* *5*, 5 ; *6*, 2 : Ašdod), a ce même sens ; ce qui nous autorise à penser que le caractère sacerdotal n'est pas exclu chez cette catégorie du personnel cultuel.

n'hésite pas à l'affirmer, faisant du *sâdin* et du *ḥâǧib* — autre terme désignant le gardien du sanctuaire — les équivalents du *kâhin* (1). En effet, leur principale fonction était d'observer les omens (2). L'équivalence entre *kâhin*, *sâdin* et *ṣâḥib al-qidâḥ*, dans le texte relatif à la bélomancie pratiquée devant Hubal (3), est assez significative. Elle résume les étapes d'une dégradation successive subie par la fonction de *kâhin*. Du rang de porte-parole de la divinité, par la voie de l'oracle, il descend à celui de gardien du sanctuaire et finalement à l'anonyme qui secoue les flèches du sort dans le carquois du dieu Hubal.

Il convient cependant de noter que la silhouette du *sâdin*, telle qu'elle apparaît à travers la littérature traditionnelle, ne diffère pas essentiellement de celle du *kâhin*. Dans les textes où l'on énumère les qualificatifs ou attributs du *kâhin*, *sâdin* figure comme l'un de ces derniers au même titre que *sayyid*, *ʿarrâf*, *ḥâzî*, *nâšid*, etc., où le luxe de l'énumération ne correspondait pas, dans l'esprit des auteurs, à une véritable différenciation entre ces noms juxtaposés, ni même à une compréhension juste de leurs prérogatives. Sa fonction, à l'instar de celle de *kâhin*, apparaît comme ayant été quelquefois héréditaire et confinée dans une tribu ou famille, servant telle ou telle divinité (4). Étant subordonné à l'existence d'un sanctuaire à garder, ce titre ne devait être en usage

1. *The Prophets*, *op. cit.*, 390. Parlant des principaux sanctuaires du Ḥiǧâz (al-Kaʿba, al-ʿUzzä de Naḫla, al-Lât de Ṭâ'if), Ibn Hišam dit : وكانت العرب قد اتخذت مع الكعبة طواغيت وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة ، لها سدنة وحجاب ، وتهدي لها كما تهدي للكعبة (p. 54 *in fine*) ... والسدنة الذين يقومون بامر الكعبة (p. 55, l. 10). Dans tout ce passage, le personnel cultuel se reduit au *sâdin* et au *ḥâǧib* ; le lieu du culte lui-même est appelé *bayt al-masdan*, dans un vers attribué à Ru'ba b. alʿAǧǧâǧ (*ib.*, l. 11). *Ḥâǧib* et *sâdin* occupaient une même fonction ; selon al-Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, I, 160 *in fine*, *sâdin* est un des termes de la Ǧâhiliyya qui ne sont plus en usage ; il est remplacé par *ḥâǧib*, pour désigner le chambellan du roi. Toutefois, le philologue égyptien Ibn Barrî, dans *Tanbîh al-îḍâḥ ʿalä ṣ-ṣiḥâḥ* (*Ǧawharî*), cité in LʿA XVII, 69, établit confusément une différence entre ces deux personnages, en disant :

ان الحاجب يحجب واذنه لغيره والسادن يحجب واذنه لنفسه.

2. *Cf.* *Aġ.* 8, 11, 16 *sqq.*, 67.
3. *Cf.* *Semitica*, 8/1958, p. 54 *sqq.*
4. *Cf.* Wellhausen, *Reste*², 129 ; A. Fischer, in EI¹, *s.v.* *Kâhin* ; E. O. James, *The Nature and Function of Priesthood*, *op. cit.*, 93.

qu'auprès des tribus sémi-sédentarisées, à moins qu'il ne se soit appliqué au possesseur du *bayt* (1).

Par ailleurs, *sadâna* et *siyâda* n'étaient pas incompatibles ; en effet, Quṣayy, rassembleur de Qurayš et réformateur du culte mekkois, cumulait les deux fonctions (2).

En somme, tout concourt à l'assimilation des fonctions du *kâhin* et du *sâdin* qui pratiquaient concurremment certaines techniques divinatoires, telles la bélomancie et l'observation des omens. Et, si parfois certains textes semblent établir une différence entre ces deux personnages, cela se limite à des faits d'ordre lexicographique.

Ce cas est loin d'être isolé dans le monde sémitique. Un exemple remontant à une haute antiquité nous suffit : le *n q d*, gardien du temple à Ugarit, est appelé également *r b* et *k h n* (3). Dans la Bible (II *Rois* 3,4), le roi Meša est appelé *nôqêḏ*, « berger », titre qui était porté par les devins (4) ; il figure également sur la stèle portant son nom (datée approximativement de 840 av. J.-C.) et s'applique très probablement à une catégorie du personnel du culte (5).

1. Sur ce dernier point, cf. un ex. *ap.* Ibn Saʿd, I, 1, p. 68 : قال عمرو بن مرة الجهيني كان لنا صنم وكنا نعظمه وكنت سادنه فلما سمعت بالنبي كسرته وخرجت حتى اقدم المدينة على النبي فاسلمت. Dans les inscriptions sinaïtiques, le gardien du temple est appelé *baytôyô*, « appartenant au *bayt* (= bétyle) » : *cf.* Moritz, *Der Sinaikult*, *op. cit.*, 28. Dans une inscription de Citium (CIS I, 86 A, l. 5), parmi une série de titres sacerdotaux, figurent les *prqm* (= ar. *ḥuǧǧâb*) ; comp. le « voile » d'*Ex. 26*, 31 *sqq.* (*cf.* Lagrange, *Ét. sur les religions sémitiques*², 480) et le syriaque *parqê* ; ce dernier désigna les chapelles divinatoires portatives, servant à l'obtention des oracles ; sorte de châsse où se trouvait la pierre sacrée, le bétyle (*cf.* W. R. Smith, in *J. of. Ph.* 13/1885, 281 *sqq.*).
2. Ibn Hišâm : فولي قصي البيت وامر مكة... فكانت اليه الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء. Autres cas *ap.* Ǧâḥiẓ, *Opuscula*, 75 ; Ibn Durayd, 279 (*cf.* *ib.*, 119, un *sâdin* fort considéré chez les Banû Ḍabba).
3. *Cf.* Ch. Virolleaud, in *Syria* 15/1934, 241 et 16/1937, 165 ; Dussaud, *ib.* 22/1941, 101 *sqq.* *Cf.* également Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943, p. 87 ; cf. p. 79, n. 5. Même appellation dans un texte hittite (*cf.* *Syria*, 21/1940, 151, n. 2).
4. *Cf.* Montgomery, in JBL 23/1094, 94.
5. *Cf.* 1a l. 30 de cette inscription, éd. par Lidzbarzski, *Handbuch*, 415 *sq.* et Lagrange, in RB 10/1901, 522 *sqq.* En accadien, plusieurs termes désignent ce personnage, notamment *nâqidu*, *rî'u*, *kaparru* (*cf.* Haldar, *Associations*, 79).

Kâhin et *sâdin* représentent donc deux aspects d'une même fonction. Dans la *sadâna*, est souligné davantage le fait de l'attachement du *kâhin* au service d'un sanctuaire, tandis que, dans la *kihâna*, l'indépendance du prêtre-devin par rapport au lieu du culte serait mieux marquée (1).

Ḥâzî

Le caractère essentiellement libre de la divination arabe permet un rapprochement entre *kâhin* et *rôe'oe* qui semble avoir été l'ancêtre primitif du *nabî* (2). Observateur d'omens, ce voyant participait également aux rites extatiques ; mais, à l'instar du *kâhin*, il devint de moins en moins extatique. Cette évolution apparaît dans un autre nom qu'il portait et sous lequel il était mieux connu en Arabie : *ḥozê*, ar. *ḥâzî*. Le *ḥâzî* est associé au *kâhin* et lui est assimilé (3). Ses activités s'étendaient à plusieurs pratiques divinatoires, celles mêmes que le *kâhin* exerçait : ornithomancie, physiognomancie, palmomancie, observation divinatoire des astres. Son rôle se réduisait parfois à celui d'un *ḫabîr*, « expert, priseur » (4).

1. C'est pour cette raison que nous préférons la forme *fi'âla*, exprimant l'art de la divination, à *fa'âla*, rendant l'office sacerdotal, comme dans *sadâna*.

2. On trouvera *ap.* HALDAR, *op. cit.*, 123 *sqq.*, un résumé des débats qui ont eu lieu sur les relations entre *rô'oe* et *nabî*. Toutefois, I *Sam. 9*, 9, ne laisse point subsister d'équivoque : « Autrefois, en Israël, y lit-on, en allant consulter Elohim, on disait : « Venez et allons au voyant (*ro'oe*) ». Car celui qu'on appelle aujourd'hui prophète (*nabî*) s'appelait autrefois voyant ».

3. والحزاة والكهان « les *ḥuzât* sont les *kâhins* » (ABÛ ḤÂTIM AS-SIĞISTÂNÎ, *K. al-mu'ammarîn*, éd. Goldziher, *op. cit.*, II, 25) ; الاطباء والحزاة من الكهان والعرافين (IBN HIŠÂM, 19, l. 2 ; ṬABARÎ, I[2], 914 ; comp. *Aġ. 20*, 7 : فسأل الاطباء والكهان والعياف) ؛ وكان عند كسرى ستون وثلاثمائة رجل من الحزاة ، والحزاة العلماء من بين كاهن وساحر ومنجم (ṬABARÎ, I[2], 1009) ; comp. COOKE, *Text-Book*, n° 42, l. 11, où les *ḥzt* sont associés aux *khnm*.

4. *Ḥazîr* (ou *ḥâzir* : *Aġ.* 10, 38, l. 17), désignant le devin chez les Banû Asad (*cf.* LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 87), a le même sens que *ḫabîr*, que S. HOFFMANN compare à חבר (ZATW 3/1883, 92 ; *cf.* NÖLDEKE, in ZA 18/1904, 96 ; W. R. SMITH, in *J. of Ph.* 14/1885, 122 *sq.*). On trouvera de nombreuses réf. sur le *ḥâzî ap.* S. HOFFMANN, *loc. cit.*, 92 *sqq.*, et HALDAR, *Associations*, 176 *sq.* Dans un vers, diversement rapporté, d'al-Mumazziq al-'Abdî, cité par BUḤTURÎ, *Ḥamâsa*, éd. Cheikho, in MFO 3, 2, p. 657, n° 441, le *ḥâzî*, figurant à côté du *kâhin*, est expliqué, dans une note marginale, par *zâǧir aṭ-ṭayr*, « ornithomancien » ; comp. FREYTAG, *Einleitung*, 158 *sq.* Cf. l'expression חז ענם, dans une inscription de Citium (CIS I, n° 21, l. 4) que NÖLDEKE, *Phönische Inschrift*, in ZA 9/1894, 403, lit : חזי עי‍נ‍רם, « Zeichendeuter », alors que HALÉVY, in *Revue Sémitique* 3/1895, 183 *sqq.*, lit : חז ענם, « inspecteurs des puits ».

En somme, comme le *sâdin*, le *ḥâzî* n'est autre que le *kâhin*, vu sous l'angle réduit de certaines de ses prérogatives. C'est probablement un apport du monde araméen (1), où le terme désigne le voyant, le perspicace, le sage, le prophète (2). Dans la Bible également, *ḥaza*, qui désigne en particulier la vision de Dieu (ex. *Éz. 24*,11), la vraie (*Is. 1*,1) ou la fausse (*Éz. 13*,6) vision prophétique, l'observation divinatoire des astres (*Is.* 47, 13), est le fréquent synonyme ou parallèle de *râ'a* dans le style poétique (3). Or, on sait de quelle grande faveur jouissent les aramaïsmes dans ce style.

'Arrâf

La connaissance du *ḥâzî* semble avoir été, à l'origine, d'ordre visuel ; celle du *'arrâf*, autre titre important du *kâhin*, découle d'une « initiation » intellectuelle aux secrets des dieux et est le résultat et le fruit d'une expérience. En effet, les équivalents accadien et hébreu, *mûdû* et *iidde'onî* (4), impliquent tous les deux l'idée de connaissance par initiation, idée que contient également la racine *' r f*.

La place qu'occupe le *'arrâf*, dans la tradition et le folklore arabes, poussa certains auteurs à établir une distinction formelle entre le *'arrâf* et le *kâhin* : le premier est inférieur au second (5) ; car le *kâhin* pratiquait à la fois la divination intuitive et la divination inductive, alors que le *'arrâf* se limitait à cette dernière.

Qu'est-ce que la *'irâfa*? « C'est, selon Ḥ. Ḫ. (IV, 194 *sq.*), la connaissance des événements futurs en partant de signes contenus dans certains événements présents, et cela par [la découverte] de relations

1. LIDZBARSKI, *Handbuch*, 272.

2. Ces diverses significations sont conservées dans le syr. *ḥâzôyô* (QARDÂḤÎ, *Lubâb* I, 396).

3. *Cf.* GES.-BUHL, 220 ; GINSBERG, in JBL 57/1938, 209, n. 3. Sur la synonymie entre *kohên*, *ḥozê* et *rô'oe*, *cf.* réf. *ap.* HALDAR, *Associations*, 104.

4. HALDAR, *op. cit.*, 178 *sq.*, cf. 137. Le syr. *yadû'ô* équivaut à l'ar. *'arrâf* (QARDÂḤÎ, *Lubâb* I, 522) ; selon Jacques de Sarûğ (ZDMG 29/1875, 107 *sqq.*), la Synagogue a appris l'art de la divination des enchanteurs (*zôkûrê*) et des pythons (*yodû'ê* ou *yaddû'ê*, *ap.* QARDÂHÎ, *Lubâb* I, 347). Les *zokûrê* sont ceux qui invoquent les djinns.

5. *Cf.* MAS'ÛDÎ, III, 352 *sq.* ĞÂḤIẒ, *Ḥayawân*, VI, 62 : وهو دون الكاهن.

[entre eux] ou de similitudes secrètes (1) ou bien par voie d'assimilation et de liaison, à condition que les deux [points de référence trouvés] puissent être la cause d'un fait unique, ou que le fait présent soit secret et inaccessible, sauf pour quelques individus qui le perçoivent grâce à leurs expériences ou à une aptitude conférée à leurs âmes ... »

Dans la hiérarchie des voyants de l'inconnu, Ibn Ḫaldûn place le *ʿarrâf* au troisième rang, après le prophète et le *kâhin*. Car la voyance du *ʿarrâf* est le résultat d'une perception indirecte, passant par l'écran opaque des intermédiaires sensibles. « Ils fixent leur pensée, dit-il, sur le fait qu'ils recherchent et le soumettent à l'hypothèse et à la conjecture, partant de principes qu'ils s'imaginent au sujet du rapport [avec le monde supérieur] et de la perception [des choses futures]. Ils prétendent en cela dévoiler l'inconnu ; mais ils s'écartent de la vérité » (2).

Poussant plus loin le décalage entre *kâhin* et *ʿarrâf*, certains voient dans le premier un prétendu connaisseur des choses futures et des choses cachées, tandis que le second prétend connaître l'endroit où se trouvent des objets volés ou des animaux égarés et des choses semblables (3).

Doutté fournit un autre parallèle entre ces deux titres de devin : Le *kâhin*, de par sa nature, prévoyait l'avenir ; le *ʿarrâf*, lui, pronostiquait, en prenant exclusivement, comme éléments, les paroles et les actes de ceux qui venaient le consulter (4).

Mais, ici comme ailleurs, la spécialisation divinatoire est obnubilée par l'oubli d'un passé déformé, pour des raisons apologétiques, par les confusions des traditions orales et aussi par l'ignorance d'auteurs vivant loin des faits qu'ils tentent de systématiser.

C'est ainsi qu'à propos du *ḥâzî*, nous avons vu Ibn Hišâm (5) classer ce dernier, comme le *ṭabîb* (6), dans la catégorie du *kâhin* et du *ʿarrâf*. L'auteur de *Lisân al-ʿArab* va jusqu'à affirmer l'identité totale

1. Comp. Qazwînî, I, 320 : ونفوس اصحاب العرافة تستدل ببعض الحوادث على البعض بمناسبة بينها او بمشابهة خفية.

2. I, 196/223. L'auteur reproche à Masʿûdî (III, 352 *sq.*) d'être superficiel à ce sujet et de rapporter des faits qu'il n'avait pas vérifiés.

3. *Cf.* réf. *ap.* Goldziher, *Abhandlungen*, I, 25, n. 1 ; Haldar, *Associations*, 178.

4. *Magie et religion*, 416 (cite Qasṭallânî, VIII, 398).

5. *Cf. supra*, p. 112, n. 3.

6. *Cf. infra*, p. 116.

du *ʿarrâf* et du *kâhin* (1), tout en donnant au premier terme un sens générique : « Le voyant est dit *ʿarrâf*, de même le sourcier et le médecin, en raison de la connaissance que chacun a de sa spécialité ».

Par ailleurs, la conduite et les procédés du *ʿarrâf* sont identiques à ceux du *kâhin*. Les quelques exemples qui suivent, le démontreront assez clairement.

ʿAbd al-Muṭṭalib, aïeul de Mahomet, avait fait le vœu de sacrifier l'un de ses enfants mâles, si leur nombre atteignait dix. Les flèches sacrées de Hubal, divinité cléromantique de la Kaʿba, désignèrent ʿAbdallâh, le père de Mahomet, pour être sacrifié. ʿAbd al-Muṭṭalib y était décidé ; mais il en fut empêché par les Qurayšites qui craignaient que cela ne devienne coutume. On le conseilla d'aller voir une *ʿarrâfa* du Ḥiğâz qui avait un *tâbiʿ*, « esprit familier ». Après avoir écouté le récit, elle renvoya les consulteurs au lendemain, attendant le retour de son *tâ iʿ*. De bon matin, ils vinrent la voir et reçurent d'elle l'oracle qui devait sauver la vie à ʿAbdallâh (2).

Ḥalîma, la nourrice de Mahomet, montra ce dernier à un *ʿarrâf* de Huḏayl, que les gens venaient consulter pour leurs garçons, à la foire de ʿUkâẓ. L'ayant examiné, le *ʿarrâf* engagea la foule à le tuer, voyant en lui le futur destructeur des idoles. Sa nourrice réussit à s'enfuir avec lui à temps (3).

Un *ʿarrâf* explique comment il a deviné que le consulteur venait l'interroger sur un prisonnier et sur le sort qui l'attendait : « Quand on m'interroge sur un sujet, je regarde devant moi, à droite et à gauche ; si je saisis quelque rapport ou quelque similitude entre le sujet et ce que je vois, ma réponse s'en inspirera. Par exemple, quand tu as posé ta première question, j'ai regardé [devant moi] et j'ai vu une outre portée par un marchand d'eau ; je me suis alors dit : « La question porte sur un prisonnier ». Puis, après ta seconde question, j'ai vu que cette même outre avait été vidée et que le marchand d'eau la portait sur l'épaule ; je me suis alors dit : « Il sortira de prison et sera couvert d'honneur » (4).

1. XI, 142 : ويقال للحازي عراف وللقناقن عراف وللطبيب عراف لمعرفة كل منهم بعمله والعراف الكاهن.

2. Ibn Hišam, 98 *sq.* ; Ṭabarî, I³, 1077 *sq.*

3. Ibn Saʿd, I, 1, p. 98 ; *cf. ib.*, 109, où le même fait est attribué par l'auteur à un *kâhin*.

4. Qazwînî, I, 322.

Le dernier trait que nous rapporterons sur le *ʿarrâf*, lui attribue un pouvoir de guérisseur. En effet, le poète ʿUrwa b. Ḥizâm, malade d'amour pour sa cousine ʿAfrâʾ, pour laquelle la famille cherchait un parti plus avantageux, fut vu étendu sur la route par Ibn Makḥûl, le *ʿarrâf* de la Yamâma (1). Ce dernier s'assit à côté de lui, lui demanda ce qu'il lui était arrivé et s'enquit pour savoir s'il s'agissait d'un délire ou d'une possession démoniaque. « Te connais-tu dans les maladies », lui demanda ʿUrwa ? Le *ʿarrâf* répondit : « Oui ». Alors, le poète lui expliqua, par des vers diversement rapportés, le mal d'amour dont il souffrait et le supplia de le guérir (2).

On serait porté à n'y voir qu'une image poétique ; mais d'autres textes semblent établir un rapport entre le *ʿarrâf* et le *ṭabîb*, en tant que devin thérapeute (3). Néanmoins, ce dernier appartient plutôt au domaine magique, comme l'indiquent clairement le substantif *ṭibb* et le passif *ṭubba*, respectivement « sortilège » et « être ensorcelé » (4). Le médecin serait l'héritier de certaines prérogatives du magicien, jumelées avec l'art de pronostiquer du devin. Dans un tel contexte, le *ṭabîb* de l'antiquité arabe pourrait être comparé au *medicine-man* des sociétés primitives (5).

1. Ce même *ʿarrâf* est appelé *ap.* Masʿûdî, III, 352, Rabâḥ b. ʿIǧla. Voir les var. dans al-Ǧâḥiẓ, *Tarbîʿ*, s.v. *Rabâḥ*. L'auteur nous donne les noms de quelques *ʿarrâfs* : الابلق الازدي، عراف نجد ، والاخلج الدهري وعروة بن زيد الازدي، ورباح بن عجلة ، عراف اليمامة ، وكان في نهاية التقدم في العرافة والكهانة . Comp. Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, VI, 62 : الابلق الاسيدي والاجلح الزهري وعروة بن زيد الاسدي وعراف اليمامة رباح بن كحلة وهو صاحب المستنير البلقي(!) .

2. *Aġ.* *20*, 154 et 155 ; Masʿûdî, III, 353 *sq.* ; Ibn Ḫaldûn, I, 197 (où on lit : الابلق الاسدي et رياح بن عجل).

3. *Cf.* notamment Ibn Hišâm, cité *supra*, p. 112, n. 3. À noter que la racine syriaque *ṭ b b* contient l'idée d'« annoncer une nouvelle cachée ou inconnue ».

4. On trouve fréquemment *yataṭabbab*, suivi de *yarqî*, unissant ainsi la pratique de la médecine à l'usage des charmes (*cf.* *Usd*, III, 41) : car on se représentait la maladie comme la conséquence d'une possession par un esprit démoniaque qu'il fallait exorciser (*cf.* Ibn Hišâm, 188 ; Ṭabarî, I³, 1810 ; comp. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, 241 *sqq.*). Médicaments et incantations sont d'utilité égale, puisqu'ils agissent tous grâce à un pouvoir divin (*Usd*, II, 289, 300 ; IV, 400).

5. Sur la médecine arabe à l'époque préislamique, on peut voir Muhammad Zubayr Ṣiddiqi, in *Mél. Muḥammad Šâfiʿ*, II, Lahore 1955, pp. 217-20 ; *cf.* également K. Opitz, *Die Medizin im Koran*, Stuttgart 1906 ; comp. A. Sicard, *Pratiques médicales, superstitions et légendes des habitants de la commune mixte de Takitount*, in *Rev. Afr.* 55/1911, pp. 42-63. Sur la « médecine prophétique », *cf. infra*, p. 241 *sqq.*

Plus étroite semble être la relation entre *ʿarrâf* et *šâʿir*. En effet, sur le plan sémantique, *šaʿara* et *ʿarafa* ont une même valeur (1). *Šâʿir*, *kâhin* et *ʿarrâf* avaient une même source d'inspiration : les djinns (2). Mais le *šâʿir* était, à l'origine, le dépositaire d'une science plus magique que divinatoire ; sa parole et ses rythmes visaient l'enchantement (3). Le *hiǧâʾ* et le *riṯâʾ*, respectivement satire et élégie, sont les expressions primitives de son pouvoir magique (4). C'est surtout sur le plan tribal que se recoupaient les activités du *kâhin* et du *šâʿir* ; leur connaissance, issue, croyait-on, d'une source commune, guidait la tribu sur les voies du butin et de la guerre. Ils conseillaient, arbitraient, jugeaient, décidaient, qu'ils se confondissent avec la personne du chef ou qu'ils en fussent les conseillers, les louangeurs ou les stimulateurs.

De plus, un même verbe exprime un côté des activités de chacun : *našada*. Il signifie à la fois « rechercher une chamelle perdue » (I et IV), l'une des prérogatives du *kâhin* et du *ʿarrâf*, et « réciter un poème ou une satire » (IV). Cette récitation est en connexion avec la conjuration magique et les serments (5) ; elle est également en rapport avec le mystérieux chuchotement des devins (6). Le *nâšid* finit par être l'équivalent du *kâhin*, comme la fonction du *ḫaṭîb* (7) coïncidait avec celles du *šâʿir* et du *kâhin*.

1. Tous les deux signifient *ʿalima* ; *cf.* Goldziher, *Abhandlungen*, I, 3 *sqq.*

2. *Id.*, *Die Ginnen der Dichter*, in ZDMG 45/1891, 685 *sqq.* Les poètes sont appelés *kilâb al-ǧinn*, « les chiens des djinns » (Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, VI, 71) ; faudrait-il se contenter du sens apparent de cette expression, ou bien pourrait-on y voir un souvenir de l'antiquité sémitique, attesté dans le titre sacerdotal ou cultuel phénicien *kᵉlâbîm* (*cf.* Dussaud, in *Syria* 12/1931, 72) ?

3. *Cf.* réf. à ce sujet *ap.* C. Brockelmann, GAL SI, 19, n. 1.

4. Sur le *hiǧâʾ*, *cf.* Goldziher, *Abhandlungen*, I, p. 1 *sqq.* ; sur le *riṯâʾ*, *cf.* T. Kowalski, *Lâ tabʿad (zur Magie in der Totenklage)*, in *Ungarische Jahrb.* 15/1935, 488-94 ; N. Rhodokanakis, *Al-Ḫansâʾ und ihre Trauerlieder, ein literarhistoricher Essai*, in *Sitzungsberichte der Wiener Akademie* 147/1904 ; et là-dessus, Goldziher, *Bemerkungen zu den arabischen Trauergedichten*, in WZKM 16/1902, pp. 307-339.

5. Goldziher, *Abhandlungen*, I, 25. Sur la *munâšada*, comme formule de serment au début d'une prière de demande, comportant parfois des menaces, et comme rituel religieux, *cf. id.*, *Zauberelemente im islamischen Gebet*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 304-308.

6. *Cf.* réf. *ibid.*, p. 306 ; comp. *Is.* *8*, 19 : « ... les devins (*iidᵉʿonîm*) qui murmurent et chuchotent ».

7. Goldziher, *Der Chatîb bei den alten Arabern*, in WZKM 6/1892, pp. 97-102 (résumé en fr. in *Arabica* 7/1960, 16-18).

Pour compléter cette équation, mentionnons ici le *ḥakam*, « arbitre », terme qui désigne l'un des rôles les plus fréquemment joués par le *kâhin*. En effet, paris, litiges et querelles se résolvaient en présence d'un *kâhin-ḥakam*, dont la décision revêtait une valeur religieuse et divinatoire. Il rendait son jugement sous forme d'oracle rythmé ; mais, avant qu'on lui soumît l'objet de la consultation, il avait à faire la preuve de sa compétence, en devinant la chose qui lui aurait été cachée (1). Le recours à l'arbitrage du *kâhin-ḥakam* s'appelait *munâfara* (2) ; la consultation se terminait par un sacrifice (3).

La fonction d'arbitre qu'assumait le *kâhin*, était de même importance que sa fonction de devin. « Les Arabes, nous dit Ibn Ḫaldûn, recouraient aux *kuhhân* pour prendre connaissance des événements futurs et pour demander leur arbitrage en cas de litige ; ils cherchaient auprès d'eux la vérité, issue de leur faculté de percevoir l'inconnu (4).

Souvent la qualité d'arbitre supposait celle de *sayyid* (5). Ce dernier pouvait cumuler diverses fonctions, notamment celles de *kâhin*, *šâʿir* et *ḥakam*. « Rien de plus ordinaire dans l'antiquité au temps de la préhistoire islamique que la réunion des dignités de *kâhin* et de *sayyid*. Ce cumul entraînait fréquemment comme conséquence de placer un devin ou un de ses collègues dans la cléricature arabe, à la tête des razzias » (6).

Dans les sociétés peu évoluées, la qualité de chef impliquait souvent des pratiques magiques et divinatoires, ce qui conférait à son autorité

1. *Cf.* ex. *ap.* Yâqût, IV, 969 : ʿAbd al-Muṭṭalib avait une propriété qui lui avait été contestée par un Ṯaqafite. Les deux parties se rendirent auprès du *kâhin* de Quḍâʿa, Salama b. Abî Ḥayya ; ils s'entendirent pour lui cacher une tête de sauterelle ; il décrivit la chose et en indiqua le nom et la cachette. C'est après cela qu'on lui demanda d'arbitrer entre eux.

2. Le *kâhin* ḫuzâʿite à l'arbitrage duquel eurent recours les deux cousins Hâšim b. ʿAbd Manâf et Umayya b. ʿAbd Šams, dans leur compétition pour le prestige et la gloire à la Mekke, consacra par un oracle la primauté des Hâšimites sur les Umayyades (Ibn Saʿd, I, 1, p. 44 ; Ibn al-Aṯîr, II, 11 ; Ibšîhî, *Mustaṭraf*, 172). C'était une *munâfara* (*cf.* encore Ibn Hišâm, 284) ; ailleurs, c'est une *muḥâkama* (*cf.* Ibn Hišâm, 92, l. 6 : *uḥâkimukum*).

3. *Cf. Aġ. 15*, 54, *l.* 6 ; *55*, *l.* 8 ; *57*, *l.* 15 ; Lammens, *Culte des Bétyles*, 61 *sqq.*

4. I, 196/224 ; comp. II, 178/207.

5. *Aġ. 15*, 73, *l.* 8 ; mais un *ḥakam* n'était pas nécessairement *sayyid* (*cf.* par ex. le cas de ʿÂmir b. Ẓarb, *ap.* Ibn Hišâm, 78). Primitivement, le rôle du *ḥakam* était de trancher des questions où l'autorité du *sayyid* s'était avérée inefficace (*cf.* Nallino, *Sulla Costituzione della Tribù Arabe prima dell'Islamismo* in *Nuova Anthologia* 131/1893, p. 621 = *Raccolta*, III, 69 *sq.*).

6. Lammens, *Culte des Bétyles*, 106.

un supplément de force et de prestige ; parfois même, l'autorité du chef prenait sa source dans la magie. Mais, dans l'Arabie centrale du VIe siècle, était élu *sayyid* celui qui, parmi les membres de la tribu, se distinguait par ses facultés d'élocution, de décision et de persuasion. L'Arabe du désert tenait à la sauvegarde de sa liberté et ne se pliait à l'autorité du chef que par raisonnement et conviction ; d'ailleurs le *sayyid* ne disposait d'aucun pouvoir coercitif et ses prérogatives étaient limitées. Son prestige était fonction de sa capacité à s'imposer à ses contribules par sa sagesse, sa prudence, ses conseils avisés, ses relations avec les chefs des tribus voisines, sa richesse et sa générosité.

Il ne nous appartient pas de nous arrêter ici sur la personnalité du *sayyid* et sur celles des autres dépositaires de l'autorité dans la tribu, tels le *qâʾid* et le *raʾîs*, charges militaires dont la durée était celle des hostilités (1). Car le *sayyid* n'intéresse notre sujet que dans la mesure où il cumulait des fonctions religieuses et divinatoires.

Rôle du kâhin-sayyid à la guerre

C'est surtout en temps de guerre que ce cumul prenait de l'importance, car le rôle du *kâhin* y était capital. « Préalablement au départ, puis le long de la route, enfin au cours des opérations, on mettait à contribution leur faculté de divination, le pouvoir mystérieux que tous s'accordaient à leur attribuer » (2).

Les exemples de *kâhins*, consultés avant une expédition militaire ou une razzia, sont nombreux dans la tradition (3). Le Jour de la Ṣafaqa, où l'armée de Kisrä massacra par ruse un grand nombre de Banû Tamîm, les Banû l-Ḥâriṯ b. Kaʿb voulaient profiter de la circonstance et attaquer les Banû Tamîm. Leur *kâhin*, Salama b. al-Muġaffal, les avertit par un oracle que leur tentative de razzia nuirait beaucoup aux Tamîm, mais ne serait d'aucune utilité pour eux ; ils lui désobéirent (4). Ce fut le deuxième Jour de Kulâb, où les Banû l-Ḥâriṯ furent vaincus (5).

Dans la guerre entre les Banû Ḥuǧr et les Banû Asad, le rôle du *kâhin* de ces derniers, qualifié de *rabb*, est capital (6). Il annonce, par un

1. Sur ces personnages et leurs prérogatives, *cf.* l'étude de Nallino, citée ci-dessus, p. 614 *sqq.* = *Raccolta*, III, 64 *sqq.*.

2. Lammens, *op. cit.*, 43. L'auteur donne plusieurs réf. dont une du poète ʿAbîd b. al-Abraṣ, attestant les funestes suites que pouvait causer à la guerre le mépris des présages (*Dîwân*, II, 2).

3. *Cf.* par ex. *Aġ. 19*, 79-80 ; *15*, 73.

4. Ibn al-Aṯîr, I, 466.

5. *Yawm al-Kulâb aṯ-ṯânî* : *ibid.* 468.

6. *Cf.* ses oracles in *Aġ. 8*, 65-6 ; cf. 67 ; *infra*, p. 166.

oracle, la victoire de sa tribu et l'assassinat de Ḥuǧr, père du poète Imru' l-Qays, dernier roi de la confédération de Kinda (1).

De par leur fonction, jumelée souvent avec celle de *sayyid* (2), de *qâ'id* (3), de *ra'îs* (4), les *kâhins* semblent avoir été d'humeur belliqueuse. L'auteur de *K. al-Aġânî* nomme plusieurs d'entre eux qui furent tués à la guerre (5).

Ce rôle du *kâhin* arabe à la guerre est attesté pour tous ses homologues dans l'aire sémitique. Selon Haldar (6), en Mésopotamie et chez les Sémites du Nord, les membres des associations cultuelles étaient consultés avant les expéditions militaires ; ils accompagnaient l'armée sur le champ de bataille, donnaient des oracles, récitaient des vers injurieux et exécratifs envers l'ennemi, excitaient leurs guerriers aux actes de bravoure ; et ainsi ils exerçaient une influence considérable sur le cours des événements. Un sanctuaire portatif (7), avec images et emblèmes des dieux, était inclus dans les *impedimenta*, symbole de la présence stimulante de la divinité au milieu des combattants.

L'oracle du *kâhin*, en temps de guerre, et ses avertissements partaient principalement des présages, comme cela devait se passer partout ailleurs (8). Le nom que l'on donnait communément à ces pratiques, était *ʿiyâfa* (9). Après sa conversion à l'Islam, le *ʿarîf* des Azd et leur porte-étendard demanda au Prophète : « Ô Envoyé de Dieu, nous pratiquions la *ʿiyâfa* dans la Ǧâhiliyya ; maintenant que Dieu a fait venir l'Islam, que nous ordonnes-tu [de faire] ? » L'Envoyé de Dieu lui dit : « Elle n'en est que plus vraie en Islam. Toutefois, personne d'entre vous ne m'empêchera d'entreprendre un voyage » (11) !

1. IBN AL-AṮÎR, I, 377.
2. *Cf.* le cas de ʿAmr b. al-Ǧuʿayd, *kâhin* et *sayyid* de Rabîʿa, tué dans la bataille (*Aġ. 15*, 76, l. 24).
3. Zuhayr b. Ǧannâb était *sayyid* des Banû Kalb et leur *qâ'id* (*Aġ.* 21, 93 *in fine*) ; *cf. supra*, p. 102, n. 5, où nous avons vu qu'il était également *kâhin*, *šâʿir*, *ḫaṭîb*, etc.
4. Masʿûd b. Muʿattib était à la fois *sâdin* et *ra'îs* (*cf.* LAMMENS, *Berceau de l'Islam*, I, 257, 262).
5. *8*, 66 ; *15*, 75 ; 76.
6. *Associations*, 200.
7. *Cf. infra*, p. 141.
8. Pour l'Assyro-Babylonie, *cf.* ex. in *Arabica* 8/1961, 41.
9. Sur la signification de ce terme, *cf. infra*, p. 432.
10. Le second du *ra'îs*.
11. *Usd*, V, 22.

Associations cultuelles

Après ce long exposé sur les attributs du *kâhin* arabe, qui nous a permis de constater l'unité du personnel cultuel dans la diversité de ses attributions, pouvons-nous nous rallier à la thèse de Haldar, affirmant, à la suite de Lammens, l'existence, dans l'Arabie centrale du VIe siècle, d'associations cultuelles ou de corporations de *kâhins* ?

Vue à la lumière du reste du monde sémitique, cette thèse semble s'imposer, car l'existence, dans le passé sémitique, de telles organisations est désormais indéniable (1). Mais, pour le Ḥiǧâz préislamique, les indices fournis par la littérature traditionnelle sont d'une telle fragilité qu'il paraît abusif d'en tirer une pareille conclusion.

Il y a d'abord les familles chargées de la garde des sanctuaires : Ḫuzâʿa, Banû ʿAbd ad-Dâr, Banû Šaybân et Banû Muʿattib (2).

En dehors de la garde du sanctuaire, nous savons peu de choses sur le rôle exact de ces familles dans le culte. D'après la tradition, Ḫuzâʿa, qui supplanta Ǧurhum à la direction de la Kaʿba, était une fraction de tribu d'origine yéménite qui réussit à expulser de la Mekke ses antiques occupants (3). À son tour, elle en fut expulsée par Quṣayy, « l'unificateur » des familles qurayšites, dispersées auparavant dans le voisinage de la Mekke, au milieu des Banû Kinâna (4). Avant lui, l'administration du sanctuaire était entre les mains du ḫuzâʿite ʿAmr b. al-Ḥâriṯ al-Ġubšânî et ses descendants, dont le dernier fut Ḥulayl b. Ḥabašiyya, beau-père de Quṣayy. Quant à la présidence du *ḥaǧǧ* (*al-iǧâza*) qui consistait à donner le signal du début des divers rites du pèlerinage, comme la course, les stations entre ʿArafa, Muzdalifa et Minä, et le jet des pierres, elle appartenait aux descendants d'al-Ġawṯ b. Murr ; ce dernier avait été voué au service de la Kaʿba par sa mère ǧurhumite, laquelle ne pouvait pas avoir d'enfant, mais l'avait eu par suite d'un vœu. On les appelait *ṣûfa*, nom qui, d'après ce que nous connaissons

1. Toute l'œuvre de Haldar tend à le prouver ; pour ce faire, il accumula une documentation imposante, s'étalant sur une longue période, allant du début du IIe millénaire av. J.-C. jusqu'à la fin du Ier millénaire ap. J.-C., et embrassant l'ensemble du monde sémitique. Si certains détails paraissent parfois abusivement exploités, peut-être en raison des lacunes dont souffre fatalement sa documentation, l'ensemble de son œuvre présente une cohérence digne de louange.
2. *Cf.* IBN HIŠÂM, 32, l. 1.
3. IBN HIŠÂM, 59, 73.
4. *Ibid.*, 60, 75 *sqq.*

de leur fonction, signifierait « ceux qui épiaient [le coucher du soleil] pour donner le signal de la course » (1). Quand ils se furent éteints, leur fonction passa par héritage aux Âl Ṣafwân des Banû Sa'd, qui étaient par leur père les plus proches parents de l'ancêtre de la tribu. À l'avènement de l'Islam, c'était Karib b. Ṣafwân qui détenait l'*iǧâza* (2).

En tête de la procession-flot (*ifâḍa*) à Muzdalifa, il y avait les Banû 'Adwân ; c'était le plus âgé d'entre eux qui occupait cette fonction. Le dernier, à l'arrivée de l'Islam, Abû Sayyâra, partait à la tête de la foule sur le dos d'une ânesse (3).

Une autre fonction, religieuse et civile à la fois, s'exerçait à la fin du *ḥaǧǧ* : la *nasâ'a*. Elle consistait à désacraliser l'un des quatre mois sacrés pour sacraliser à sa place un mois non sacré. Cela était dû à l'intercalation, tous les trois ans (4), d'un mois supplémentaire pour rétablir une certaine harmonie entre le calendrier solaire des foires saisonnières et le calendrier lunaire du *ḥaǧǧ* (5). La fonction de « teneur du calendrier » (*nâsi'*) appartenait aux Banû Fuqaym ; le premier d'entre eux qui ait instauré cette pratique, était surnommé *al-qalammas* pour son ingéniosité et sa grande science (6).

Rien dans ces charges familiales ne laisse soupçonner l'existence d'une quelconque association ou corporation assumant des fonctions cultuelles. L'organisation « municipale », mise sur pied par Quṣayy, atteste ce point de vue.

Ayant réussi à évincer les Ḫuzâ'a et les Banû Bakr de la direction des affaires de la ville et du sanctuaire, d'abord par la guerre, ensuite par le recours au jugement d'un *ḥakam* qui lui fut favorable, Quṣayy, par un geste de réconciliation, confirma ces familles dans leurs fonctions et en créa de nouvelles bien plus importantes, qui, après lui, passèrent

1. Ce terme qui ne s'explique pas par l'arabe seul, devrait être, à notre avis, comparé à l'hébreu *ṣ f h* (I), « épier, observer attentivement, guetter », et au phénicien et néopunique *ṣ f (h)*, « devin, observateur d'omens » (*cf.* réf. *ap.* HALDAR, *Associations*, 86).

2. IBN HIŠÂM, 76-7.

3. *Ibid.*, 77-8.

4. MAS'ÛDÎ, III, 417. D'après AZRAQÎ, 125, cela avait lieu une année sur deux.

5. IBN HIŠÂM, 29 *sqq.* ; YÂQÛT, IV, 172 ; AZRAQÎ, 125 *sqq.* Usage prohibé par *Cor. 9*, 37 : *cf.* A. MOBERG, *An-Nasî' (Koran 9, 37) in der islamischen Tradition*, in *Lunds Universitets Årsskrift*, N. S., 27/1931, 54 p. ; comp. MARTIN P. NILSSON, *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, in ARW 30/1933, pp. 141-173.

6. IBN HIŠÂM, 30, *l.* 9. Contrairement à Ibn Hišâm qui affirme la permanence de cette charge chez les Banû Fuqaym jusqu'à sa suppression par l'Islam, AZRAQÎ, *loc. cit.*, prétend qu'elle passait d'une tribu à l'autre.

à ses enfants. Ainsi, il assuma la *ḥiǧâba* ou *sadâna*, (garde de la Ka'ba), la *siqâya* (grands réservoirs d'eau en peau qui, à l'époque de Quṣayy, étaient placés dans la cour de la Ka'ba, remplis d'eau potable, provenant des puits et mis à la disposition des pèlerins), la *rifâda* (impôt annuel sur les revenus dont s'acquittaient les Qurayšites à Quṣayy, afin de donner à manger aux pèlerins dépourvus de moyens), le *liwâ'* (conférant le droit de déclarer la guerre et de lever le drapeau à la tête de l'armée) et, enfin, le *dâr an-nadwa*, où se discutaient, sous la présidence de Quṣayy et de ses descendants après lui, toutes les questions de politique intérieure et extérieure de quelque importance, et où avaient lieu certains rites, tels le mariage et l'imposition du voile à la jeune fille en âge de se marier. Les caravanes partaient du Dâr an-nadwa (1) et y retournaient, et l'on n'entreprenait rien sans prendre préalablement l'avis de Quṣayy (2), dont les ordres étaient suivis comme des prescriptions religieuses, durant sa vie et après sa mort (3).

Deux des fils de Quṣayy, 'Abd Manâf et 'Abd al-'Uzzä, avaient acquis gloire et fortune du vivant de leur père ; 'Abd ad-Dâr était le moins prospère d'entre eux. Quṣayy lui donna pour héritage tous les privilèges dont il jouissait dans la cité, probablement afin de sauvegarder l'unité et la force du pouvoir de sa famille. Après sa mort, les deux premiers se liguèrent contre le troisième pour lui enlever ces privilèges. Toute la Mekke fut divisée en deux clans qui allaient en

1. LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 95, pense que cette salle de réunion était un ancien sanctuaire et le lieu de sépulture de Quṣayy.

2. Ce personnage semi-légendaire avait été élevé en territoire gréco-ġassânide où sa mère avait abouti à la suite d'un second mariage avec un quḍâ'ite. Hartmann décèle dans son nom une origine nabatéenne (ZA 27/1912, 45 *sqq.*) ; un vers du *K. al-Aġânî* (*18*, 52) semble étendre cette origine nabatéenne aux Qurayšites, ou du moins, établir une certaine affinité entre ces derniers et les Nabatéens : من اي ثنية طلعت قريش وكانوا معشرا متنبطينا. Dans sa lutte contre Ḫuzâ'a, il semble avoir été soutenu par les Byzantins (*cf.* LAMMENS, *La Mecque à la veille de l'Hégire*, in MFO 9, 2/1924, 364 *sqq.*, citant Ibn Qutayba ; حارب خزاعة واعانه قيصر عليها). Plusieurs indices démontrent l'intérêt qu'avaient ces derniers pour l'Arabie qui les séparaient des Persans, et les princes arabes étaient fascinés par l'éclat de la civilisation occidentale. Il est dit de Ḥassân b. Tubba' (ou Tubbân) qu'il est allé jusqu'à Rome (*Aġ.* 20, 7-9).

3. Sur ces institutions établies par Quṣayy et sur son œuvre d'urbaniste à la Mekke, *cf.* IBN HIŠÂM, 75 *sqq.* ; IBN SA'D, I, 1, pp. 39-41 ; ṬABARÎ, I3, 1095 *sqq.* ; AZRAQÎ, 66.

venir aux mains, quand une proposition fut acceptée par les frères ennemis : *ḥiǧâba, liwâ'* et *nadwa* furent laissés à ʿAbd ad-Dâr, alors que *siqâya* et *rifâda* passèrent à ʿAbd Manâf. Cet accord qui sauva la paix à la Mekke, resta en vigueur jusqu'à l'avènement de l'Islam (1).

Tout cela prouve que l'autorité civile et religieuse à la Mekke était entre les mains d'une famille ou fraction de famille ; elle se transmettait par voie d'héritage, sans l'intervention d'aucune consécration à caractère religieux. Dans cet ordre des choses, il n'y avait pas place pour une association cultuelle qui serait composée soit d'individus appartenant à plusieurs familles ou tribus, soit de personnes vouées au culte ou spécialisées dans diverses branches de la divination.

Il en fut de même pour les autres grands sanctuaires de l'Arabie. Les Banû Šaybân étaient les *sadana* et les *ḥuǧǧâb* d'al'Uzzä à Naḫla ; les Banû Muʿattib, de Ṯaqîf, étaient ceux d'al-Lât à Ṭâ'if. Manât était servie par les Aws et les Ḫazrag à Qudayd et Ḏû l-Ḫalaṣa par les Daws, les Ḫaṯʿam et les Baǧîla à Tabâla (2). Le facteur généalogique jouait seul ou, du moins, en priorité, dans la désignation à la fonction de servant de telle divinité ou de tel sanctuaire ; il se peut que le choix de la personne, satisfaisant déjà aux conditions généalogiques, soit en rapport avec ses aptitudes à la divination ou que la personne désignée, selon les règles de la succession, s'applique à se consacrer à l'exercice du culte et à l'acquisition des facultés divinatoires. La proximité du sanctuaire et les pratiques cultuelles incitaient à l'exercice de tout ce qui a un rapport quelconque avec les dieux et la confiance que le peuple met dans de telles personnes, investies de l'autorité religieuse, n'en constitue pas moins pour elles un stimulant décisif.

Dans l'organisation tribale, à l'échelle du nomadisme, le caractère familial et héréditaire, dans la garde du bétyle de la tribu, n'en est pas moins manifeste. L'expression *lahum^u l-bayt* ou *lahu l-bayt* s'appliquait à une famille ou à un individu qui détenait le privilège de la garde du bétyle (3). Dans l'état actuel des textes, ce qualificatif ne s'applique d'aucune manière aux membres d'une association cultuelle. En aurait-il été autrement ? Quelques indices ont poussé Haldar à le croire.

1. Ibn Hišâm, 83-85.
2. *Ibid.*, 55 *sq.*
3. *Cf.* ex. *ap.* Lammens, *Culte des Bétyles*, 82 ; Goldziher, *Abhandlungen*, II, 25 ; *supra*, p. 108 ; *infra*, p. 132 *sqq.*. Le testament (*waṣiyya*) du chef de la tribu comprenait principalement la désignation du *waṣiyy* qui aurait la garde du bétyle de la tribu (*cf.* ex. in *Aġ. 13*, 65 ; Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beyrouth 1928 (1re éd. in BIFAO 17/1920, 39-101), p. 200).

Tout d'abord, la rare appellation d'*Ibn al-Kâhin* (1) ; il y voit une désignation du prêtre comme membre d'une corporation ; à son avis, l'aspect généalogique est secondaire par rapport à celui de « famille sacerdotale ». Cette explication est renforcée par l'interprétation qu'il donne à *Banât Ṭârîq* (2), qui, pour nous, n'est autre chose qu'une image issue du rôle divinatoire que jouaient les femmes dans l'armée partant en guerre (3). Quant à *ibn* et *bint*, dans les deux exemples cités, leur sens généalogique éclate aux yeux ; s'ils devaient avoir une signification plus précise, ils mettraient en relief le caractère transmissible de la divination qui passerait du père au fils (4).

Plus pertinente serait l'expression *hâḏâ min iḫwân al-kuhhân.* Selon Haldar, elle devrait se traduire par « celui-ci appartient à la confrérie des devins » ; mais le contexte traditionnel dans lequel est employée cette expression (5), nous porte à lui conférer un sens péjoratif ; elle signifie, par conséquent, « celui-ci fait partie de la clique des devins » (6).

Les Ḥums

Le seul groupement à caractère religieux de l'Arabie des VIe-VIIe siècles est celui des *Ḥums* (7). Formé sur l'initiative des Qurayšites,

1. Qui se rencontre dans Ṭabarî, II, 1813, *l.* 2 *sq.*, à propos de Šiqq (absente du récit d'Ibn Hišâm, 9 *sqq.*) et dans *Aġ. 8*, 68, *l.* 5 : Ibn al-Kâhin al-Asdî (*cf.* Lyall, *The Dîwân of ʿAbîd b. al-Abraṣ*, Leyde 1913, p. 2). Haldar, *Associations*, 193, y voit un équivalent de *mâr*, dans l'expresssion assyro-babylonienne *mâr amêl bârê*, et de בן dans בן־הנביא.
2. Haldar, *op. cit.*, 191.
3. *Cf. supra*, p. 99.
4. L'existence de familles ou de tribus célèbres dans l'interprétation de telle ou telle catégorie de présages est confirmée par les textes (*cf.* Masʿûdî, cité *supra*, p. 104). L'expression de *Aġ. 2*, 94, l. 3 : *bayt ʿiyâfa wa-qiyâfa*, en est la meilleure preuve.
5. *Cf.* Wensinck, *Concordance*, I, 35.
6. Le texte de Masʿûdî (III, 394 *sq.*) auquel Haldar fait allusion et où il est question de Saṭîḥ et de ses frères, est bien loin de servir sa thèse ; en effet, Masʿûdî venait de dire que « le premier qui ait pratiqué l'art de la divination (*kihâna*), fut Saṭîḥ » ; puis, le fait qu'« il dormait avec ses frères », en l'absence du reste de la tribu », implique l'idée de famille. Enfin, ses frères, réveillés par son cri, écoutent passivement son avertissement et refusent d'y croire. Comp. Ibn Hišâm, 346 *in fine*, où le terme *iḫwân* est employé pour désigner les émigrés groupés autour de Mahomet, lors de son arrivée à Médine.
7. والاحمسي المشدد في دينه, nous dit al-Azraqî, 122, du verbe *ḥamisa*, « être zélé », qu'il faut comparer à l'héb. חמס, contenant l'idée d'un zèle

il comprenait : Kinâna, Ḫuzâʿa, Aws et Ḫazraǧ, Ǧušam, Banû Rabîʿa b. ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa, Azd Šanû'a, Ǧaḏm, Zubayd, Banû Ḏakwân des Banû Sulaym, ʿAmr al-Lât, Ṯaqîf, Ġaṭafân, al-Ġawṯ, ʿAdwân, ʿAllâf, Quḍâʿa (1). L'extension de ce groupement, qui se limitait probablement à l'origine aux trois premières tribus, est due d'abord à des alliances matrimoniales ; car les Qurayšites exigeaient que les enfants, nés d'une union entre l'une de leurs filles et un Arabe étranger au groupe, fussent *ḥums* (2).

Ensuite, les tribus ou fractions de tribus, énumérées ci-dessus, semblent être mêlées au culte et occuper chez elles, à l'instar des Qurayšites ou avant eux à la Mekke, les fonctions religieuses dont la principale était la garde du sanctuaire. C'est notamment le cas des Banû Bakr b. ʿAbd Manât de Kinâna et Ġubšân de Ḫuzâʿa qui s'étaient ligués pour chasser de la Mekke les Ǧurhumites et prendre en charge le sanctuaire et le puits sacré qui en constituaient alors les seuls monuments (3). Quand, plus tard, les Qurayšites occupèrent la Mekke, les Kinâna et une fraction des Banû Sulaym partageaient avec eux le culte d'al-ʿUzzä à Naḫla, dont les servants étaient les Banû Šaybân de Sulaym (4). Quant aux Aws et Ḫazraǧ et Ṯaqîf, nous avons vu qu'ils desservaient Manât à Qudayd et al-Lât à Ṭâ'if (5). Al-Ġawṯ et ʿAdwân détenaient, comme nous l'avons vu, les privilèges de l'*iǧâza* et de l'*ifâḍa* (6).

A côté de ces modes d'adhésion collective au groupement des Ḥums, existait la possibilité d'une adhésion individuelle. C'est ainsi que Hawâzin b. Manṣûr b. ʿIkrima, des Qays ʿAylân, y adhéra pour réaliser un vœu fait par sa mère à la suite d'une grave maladie qu'il eut (1).

violent et oppresseur. Faudrait-il plutôt les comparer aux *ḥamešîm*, constituant les premiers rangs d'une armée ou les avant-postes d'un camp (*Ex. 13*, 18 ; *Josué*, *1*, 14 ; 4, 12 ; *Juges 7*, 11) ?

1. Azraqî, 122. Cette liste semble avoir été élargie ; car, dans Ibn Hišâm, 127, se sont joints aux Qurayšites les Kinâna, les Ḫuzâʿa et les Banû ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa (*cf.* également Tibrîzî, in *Ḥamâsa*, éd. Freytag, pp. 2-3).

2. Azraqî, *ib.* : وكانت قريش اذا انكحوا عربيا امرأة منهم اشترطوا عليه ان كل من ولدت له فهو احمسي على دينهم . La mère des Banû ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa était qurayšite (Yâqût, IV, 621).

3. Ibn Hišâm, 52.

4. *Ibid.*, 55, l. 2 *sqq.*

5. *Ibid.*, l. 13 *sqq.* Cette liste laisse supposer que ces tribus associées adoraient les trois divinités dont les sanctuaires périphériques risquaient de nuire à la Kaʿba. L'une des conséquences de cet accord aurait été leur intégration au culte mekkois, à côté de Hubal.

6. *Ibid.*, 76 *sqq.* ; *supra*, p. 122.

Que savons-nous de l'origine, des buts et des caractéristiques de ce mouvement (2) ?

« Est-ce avant l'Année de l'Éléphant ou après », se demandait Ibn Isḥâq, que les Qurayšites en ont pris l'initiative (3) ? Azraqî, résumant tous ceux qui l'ont précédé, fait de ce mouvement de « Zélotes » une conséquence du grave danger que constitua, pour la Mekke et son sanctuaire, la menace d'invasion d'Abraha, vice-roi d'Éthiopie. Se trouvant impuissants à se défendre et délaissés par les autres tribus arabes qui, non seulement n'opposaient plus aucune résistance à l'envahisseur, mais aussi lui indiquaient le chemin de la Mekke, afin de le détourner de leurs propres sanctuaires (4), les Qurayšites eurent l'idée de former une « association pour la défense et le respect du territoire sacré (*ḥaram*) », dans le but d'assurer les moyens de défense en cas de danger, mais surtout pour canaliser toutes les forces religieuses de l'Arabie vers le sanctuaire mekkois, au détriment des autres sanctuaires arabes. C'était la continuation de la politique inaugurée par Quṣayy, tendant à faire du pèlerinage mekkois le point de ralliement de toutes les tribus arabes.

Mais, pour garder la haute main sur les affaires de la Mekke et l'organisation du pèlerinage, les Qurayšites divisèrent les Arabes en « purs » (*ḥums*) et « impurs » (*ḥilla*). Les premiers étaient, à l'origine, les habitants du territoire sacré ; mais ils admirent dans leur cercle, par le jeu des alliances, un certain nombre de tribus ou clans habitant en dehors du *ḥaram*. Pour s'imposer et, à la fois, se distinguer aux yeux des Arabes, lors de l'accomplissement des rites du *ḥaǧǧ*, ils s'arrêtaient à la limite du territoire sacré, renonçant ainsi à la station de ʿArafât.

Ce n'était pas là le seul signe distinctif des Ḥums. Quand ils étaient en état de sacralisation (*iḥrâm*), ils n'avaient pas le droit de préparer ni de consommer du fromage, du beurre et de la crème ; ils ne pouvaient ni filer ni tisser le poil et ne devaient pas rentrer sous une tente en poil,

1. Azraqî, 123.

2. On peut voir particulièrement à ce sujet le récit détaillé d'Azraqî, 118 *sqq.* ; Ibn Saʿd, I, 1, p. 41 ; Ibn Hišâm, 126 *sqq.* ; Yâqût, IV, 621 ; Ibn al-Aṯîr, I, 328 *sqq.*

3. Ibn Hišâm, 126. Ce jalon chronologique est à situer entre 540 et 562 (*cf.* Tor Andrae, *Mahomet*, 31 sq.). Pour Jacques Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie Méridionale*, Louvain 1952 (*Bibliothèque du Muséon*, 28), p. 324 *sq.*, c'est la mise en légende d'un événement plus ancien.

4. Ibn Hišâm, 31 *sq.*

mais en cuir. Ils s'abstenaient de manger de toutes les plantes du *ḥaram*. Leur respect pour les mois sacrés était très grand ; non seulement ils y respectaient la trêve, mais encore ils évitaient toute violation d'alliance et toute injustice. En outre, ils n'avaient pas à se conformer à l'obligation qu'avaient les *ḥilla* d'entrer et de sortir, en temps d'*iḥrâm*, par une issue, aménagée à l'arrière de leurs demeures, et non par la porte.

Telles étaient leurs exigences envers eux-mêmes. Vis-à-vis des *ḥilla*, ils établirent deux préceptes, l'un d'ordre alimentaire, l'autre d'ordre vestimentaire : Quand ils venaient pour le *ḥağğ* ou la *ʿumra*, les *ḥilla* ne devaient pas apporter leur nourriture avec eux du dehors, pour la consommer sur le territoire sacré ; ils avaient à manger de la nourriture des habitants de ce territoire, par hospitalité, achat ou tout autre moyen. De plus, ils ne pouvaient pas faire les processions rituelles à la Kaʿba dans les habits qu'ils avaient en pénétrant sur le territoire sacré. Trois possibilités leur étaient offertes : ou bien garder ces habits pour le *ṭawâf*, puis les quitter à la sortie (1), ou bien enlever ces habits et porter des habits pris à des Ḥums, par prêt ou par location, ou, enfin, faire les processions tout nus (2). Certaines tribus des Banû ʿÂmir le faisaient couramment. Les femmes cachaient leur nudité par des ceintures suspendues aux hanches, ou une chemise fendue, ou bien se couvraient avec les mains, ou même faisaient les processions la nuit, alors que les hommes les accomplissaient le jour (3).

Voilà donc ce que furent les Ḥums, tels qu'ils nous apparaissent à travers la littérature traditionnelle. A-t-on le droit de conférer à un tel groupement le nom de « familles cléricales de la Mekke », comme le fait Lammens (1), ou celui de confrérie, souhaité par Haldar (2) ?

1. *Ibid.*, 128 (comp. Ibn al-Aṯîr, I, 328 *sq.*) : القاها اذا فرغ من طوافه ثم لم ينتفع بها ولم يمسها هو ولا احد غيره ابدا فكانت العرب تسمي تلك الثياب اللقى.

2. Ils disaient (Azraqî, 125) : لا نطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب.

3. Azraqî, *ib.* ; comp. Ibn Hišâm, 128. Ceux qui faisaient les processions tout nus, étaient appelés *ṣarûra* (pour le sg. et le plur.) ; le terme désigne le célibataire ou celui qui n'a pas accompli le *ḥağğ*. L'équivalent hébreu *ṣᵉrorôt* (plur.), auquel répond l'arabe *ṣurra*, désigne des petits paquets ou de petits sacs (Ges.-Buhl, 695). Faudrait-il en conclure que ce nom leur avait été donné, parce qu'ils portaient à la main leurs petites bourses ? On sait que Mahomet s'était insurgé contre ces usages ; déjà avant l'hégire, il ne s'arrêtait pas avec Qurayš, mais allait avec les pèlerins à ʿArafa (Azraqî, 130). Le Coran abrogea les deux préceptes alimentaire (*2*, 197) et vestimentaire (*7*, 31-32) et rendit obligatoire l'*ifâḍa* (2, 199).

Leur rôle a dû être important dans la vie religieuse de l'Arabie, à la veille de l'Islam. En faisant de la Kaʿba le seul grand sanctuaire de l'Arabie, éclipsant ainsi tous les autres, ils n'ont fait que poursuivre la politique inaugurée par Quṣayy (3) et ils en ont récolté les fruits. Leur action, aussi bien religieuse que civile, contribua efficacement à la préparation du succès de l'Islam. Deux paroles, attribuées au Prophète, devaient avoir une résonnance particulière dans leurs oreilles et leurs cœurs : « Oui, je vous demande de dire une seule parole et vous régnerez par elle sur tous les Arabes, et les non Arabes vous seront soumis », aurait-il demandé aux chefs Qurayšites, réunis au chevet d'Abû Ṭâlib mourant (4) ; et l'une de ses dernières volontés, alléguée par ʿUmar pour le bannissement des juifs de Ḫaybar, fut : « Il n'y aura pas deux religions en Arabie » (5). N'était-ce pas au fond le secret désir des Ḥums, pour le prestige de leur ville et sa prospérité ?

Le concept d'« association » et de « corporation » est propre à la civilisation sédentaire ; la Mekke était le seul centre urbain d'Arabie centrale où la réalisation d'une telle chose eût été possible. Mais l'on sent, à travers les préceptes que s'imposaient les Ḥums, à quel point les attaches nomades étaient encore solides. En effet, les principales activités du Bédouin, à savoir exploiter les produits laitiers et tisser le poil de chameau, étaient les tabous des jours sacrés du pèlerinage. Les lois de la pureté rituelle qui apparaissent dans les deux préceptes vestimentaire et alimentaire imposés aux *ḥilla*, appartiennent au fonds sémitique commun et étaient bien plus développées en milieu sédentaire.

1. *Culte des Bétyles*, 130 ; *cf.* MUSJ 11/1926, pp. 138, 163.
2. *Associations*, 190.
3. Parmi les prodiges que demandaient les Qurayšites à Mahomet, pour croire à sa mission, figure le retour à la vie de leurs ancêtres et particulièrement Quṣayy qui était « un maître de vérité » (*Šayḫ ṣidq*), afin qu'ils puissent leur demander s'il disait vrai ou non (Ibn Hišâm, 188 ; comp. *Cor.* *45*, 25).
4. Cette parole était : *lâ ilâhᵃ illâ l-Lâh* ; Ibn Hišâm, 278. Bayḥara b. Firâs des Banû ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa aurait compris l'ambition du jeune Qurayšite, cherchant de l'appui auprès des tribus : والله لو اني اخذت هذا الفتى من قريش لاكلت به العرب (*ib.* 283) ; *cf.* la proposition significative qui lui aurait été faite, à cette occasion, par les Banû ʿÂmir.
5. Ṭabarî, I[3], 1590 : لايجتمعن بجزيرة العرب دينان ; comp. Ibn Saʿd, II, 2, pp. 35, 36, 44 *sq.*

Les religions arabes étaient foncièrement conformes aux religions sémitiques, vues cependant sous l'angle du nomadisme. Entre les institutions arabes et celles des Hébreux nomades, telles qu'elles ont été mises en valeur par les études d'E. Dhorme [1], il y a une identité constante que confirmera particulièrement l'étude des instruments du culte et de la divination, objet du chapitre suivant.

1. *Cf.* en particulier sa thèse sur « *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, 269 p. À noter qu'au moment où la grande querelle du *panbabylonisme* battait son plein, une voix « pacifique » s'éleva pour affirmer l'influence babylonienne pour ce qui est de la civilisation d'Israël ; quant à sa religion, elle est d'inspiration divine pour le fond et d'origine arabe pour la forme (*F.* Giesbrecht, *Friede für Babel und Bibel*, Königsberg 1903).

2. Pour pénétrer autant que possible l'âme du personnel cultuel et divinatoire, il conviendra d'avoir une idée nette de ses conceptions religieuses, des dieux qu'il adorait et des sanctuaires qu'il desservait. Dans ce but, nous avions prévu, à cet endroit, trois chapitres traitant le premier, des conceptions religieuses de l'Arabie ancienne, le deuxième, du panthéon de l'Arabie centrale, et le troisième, des sanctuaires de l'Arabie centrale. Mais ces études rompaient l'homogénéité de l'ensemble et grossissaient démésurément le volume de cette thèse. C'est pourquoi, sur le judicieux conseil de M. Charles Pellat, approuvé par MM. Marcel Simon, René Labat et André Neher, nous avons décidé de publier à part ces trois chapitres. Ils paraîtront prochainement sous le titre : *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire.*

CHAPITRE QUATRIÈME

LES INSTRUMENTS DU CULTE ET DE LA DIVINATION

Pauvreté du mobilier cultuel

Dans la pratique du culte, comme dans l'usage courant, le nomadisme ne permit pas aux Arabes d'accroître le nombre des instruments et des ustensiles. La pauvreté architecturale de leurs monuments sacrés et l'absence quasi totale de mobilier cultuel dans leurs sanctuaires fixes s'expliquent aisément par la sobriété du matériel cultuel, confié à la garde du *kâhin*, dans les tribus en perpétuelle mouvance.

En effet, rien de comparable, dans les sanctuaires arabes, au mobilier cultuel utilisé par les *kôhanim* israélites, de l'époque post-mosaïque, dans l'accomplissement de leurs fonctions sacerdotales. S'il existait auprès des sanctuaires arabes des pierres sur lesquelles les victimes étaient immolées [1], une fosse pour le dépôt des offrandes [2] et une eau sacrée pour la purification rituelle [3], il n'est nullement question à notre connaissance, d'« autel des parfums » (*Ex. 30*,1 *sqq.*) — chose surprenante sur un territoire producteur de parfums ! —, de « table des pains » (*Ex. 25*,23 *sqq.*), de « chandelier à six branches » (*Ex. 25*,31 *sqq.*), d'ustensiles en bronze, tels des vases pour recueillir les cendres, des pelles, des bassins, des fourchettes et des brasiers » (*Ex. 27*,3), pour l'autel des holocaustes, et des plats, des cassolettes, des coupes et des tasses en or pour les libations (*Ex. 25*,29) à la table des pains, des godets d'or pour les parfums (*Nom. 7*,14 *sqq.*), des encensoirs (*Nom. 16*,17 *sq* ;

1. Comp. I *Sam. 14*, 32-35. L'absence, dans les sanctuaires arabes, de l'autel des holocaustes (*Ex. 27*, 1 *sqq.*) n'a rien de surprenant, puisqu'ils ne pratiquaient pas de tels sacrifices.

2. Appelée *ʿabʿab* ou *ġabġab*. Sur ce nom, *cf.* T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale* ch. II, s. n. (sous presse).

3. Comp. la « cuve d'airain » de la Tente sacrée mosaïque (*Ex. 30*, 17 *sqq.*) et la « mer d'airain » du temple salomonien (*I Rois 7*, 23 *sqq.*).

17,2 *sqq.*), des trompettes (*Nom. 10,1 sqq.*) (1). D'autre part, les couteaux servant à l'immolation des sacrifices ne semblent faire partie des objets cultuels ni chez les Hébreux (2), ni chez les Arabes (3).

De quels instruments donc disposait le *kâhin* arabe dans l'exercice de ses fonctions sacerdotales et divinatoires? À cette question, nos sources ne nous permettent de répondre que d'une manière très fragmentaire; car elles ne connaissent de ces instruments que deux de nature toute différente : d'une part la tente sacrée (4), où étaient déposés les *sacra* de la tribu, symboles divins aussi bien qu'insignes du pouvoir, là où il en existait; d'autre part, l'effet magique du verbe exercé par le moyen d'oracles rimés et cadencés, farcis de termes et d'expressions archaïques ou archaïsants, équivoques et polyvalents.

al-Bayt

Arrêtons-nous un moment sur chacun de ces deux instruments et sur les modalités de leur utilisation.

La plus ancienne dénomination de la tente sacrée est, semble-t-il, *bayt*. Ce terme, commun aux nomades et aux sédentaires, s'adapta, au cours de sa longue histoire, à toutes les significations qu'on a voulu lui donner. Appartenant au sémitique commun, il accompagnera toutes les fractions de cette race dans toutes les directions qu'elles prendront. On peut facilement s'en rendre compte en se référant aux lexiques des

1. Il y avait à la Ka'ba, selon AZRAQÎ, 156, deux cornes qui auraient été celles du bélier qu'Abraham sacrifia pour Isaac (ou Ismaël). Sur le rôle des cornes dans la tradition cosmogonique musulmane, *cf.* WENSINCK, *The ideas of the Semites concerning the navel of the earth*, *op. cit.*, 56 *sq.*

2. Le seul texte biblique qui mentionne le couteau (*maâkêlêt*), dans un contexte sacrificiel, est le récit du sacrifice d'Isaac (*Gen. 22*, 6, 10). Cette affirmation concerne uniquement le texte biblique. Par ailleurs, le caractère sacré du couteau du sacrifice est bien déterminé dans la tradition rabbinique.

3. WELLHAUSEN, *Reste*², 115, 142, parle de *ḥarba* comme grand couteau des anciens Arabes; comp. l'héb. *ḥêrêb*, couteau, épée (GES.-BUHL, 256). Ce terme ne figure, dans ce sens, ni dans T'A, ni dans le récit du sacrifice du Prophète à al-Ḥudaybiyya, d'après IBN HIŠÂM, 749, et ṬABARÎ, I³, 1549 *sq.*, récit auquel se réfère Wellhausen et, après lui, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, 553, lequel ajoute : « On peut se servir d'un roseau fendu, mais non des ongles ni des dents ». *Cf.* BUḪÂRÎ, éd. Bûlâq, III, 257; WENSINCK, *Concordance*, s. *vv. ḥarba, sikkîn, midya*; DAMÎRÎ, I, 450.

4. Sur la portée cosmogonique de la tente comme demeure céleste de la divinité et sur ses rapports avec le sanctuaire terrestre, *cf.* WENSINCK, *The ideas of the Semites op. cit.*, 45.

grandes langues sémitiques, à savoir l'accadien, l'hébreu, l'arabe et le syriaque (1).

C'est l'utilisation religieuse de ce vocable qui nous intéresse. Elle est attestée à haute époque. En effet, l'idéogramme sumérien *É*, lu *bi(-i/e)tu*, désignait, en composition avec *-gal*, « grand », le palais du roi et le temple du dieu. Il s'est conservé en acc., surtout dans le premier sens, sous la forme d'*ekallu* (2), et dans les autres langues sémitiques, avec prédominance du second sens (3). En composition avec *-kur*, « montagne », il a dû désigner, d'abord, les hauts-lieux, puis, les temples qui se sont substitués à eux (4).

En accadien, *bît* désigne le temple dans son ensemble et certaines pièces qui le composent, tels la *cella* du dieu (*bît ili*), la salle du trône, au palais comme au temple (*bît erši* ou *kussi*), la chambre du trésor (*bît makkûri*), la chambre secrète (*bît pirišti*), la salle des ablutions (*bît rimki*), etc. Ainsi, *bît* est devenu tellement usuel qu'il était nécessaire de le préciser par un complément déterminatif.

La même évolution se présente en hébreu (5), comme en syriaque (6) et en arabe (7), mais il est certain que *bayt*, surtout avec l'article, conserva toujours un caractère religieux, comme l'attestent particulièrement l'hébreu *ha-b-baît* (8) et l'arabe *al-bayt* (9), désignant tous deux « le sanctuaire » bâti.

Cependant, au stade du nomadisme, *bayt* était suivi, chez les Hébreux comme chez les Arabes, d'*-il* (10); ce composé désignait, à l'ori-

1. VON SODEN, 132-134; GES.-BUHL, 95-98; T'A 1, 4, pp. 54-56; QARDÂḤÎ, I, 107-110.

2. VON SODEN, 191 *sq.* À noter que souvent *bît* tout seul désigne le temple, et *bît* accompagné d'*ekallu* désigne le palais (*ib.* 133, col. 1, *l.* 1 *sqq.*).

3. Ugarit. *hkl*, héb. et aram. *heykal*, syr. *hayklô*, ar. *haykal.*

4. *Cf.* VON SODEN, 196 : *ekur, ekurru*; comp. le syr. *êggôrô*, (QARDÂḤÎ, *Lubâb*, I, 7) et l'ar. *aǧǧâr* (T'A *1*, 8, l. 9 *sqq.*) signifiant tous les deux « toit ».

5. *Cf. bêt ha-Elôhîm, bêt Yahweh, bêt ha-m-melêk*, etc.

6. Où *bayt* est très couramment utilisé comme en accadien et en hébreu, mais aussi chaque fois que l'on veut désigner l'endroit où se fait l'action ou l'instrument par lequel elle est faite : *bêt ġawsô*, « abri », *bêt bêsmê*, » encensoir », etc.

7. L'usage du complément déterminatif est fréquent avec *bayt* (*cf. bayt Allâh, bayt al-maqdis, bayt al-mâl*, etc.), mais plus fréquent, dans ce cas, l'usage de l'adjectif (*cf. al-bayt al-ḥarâm, al bayt al-'atîq, al-bayt al-ma'mûr, al-bayt al-muqaddas*, etc.).

8. *Michée 3*, 12; *Aggée 1*, 8.

9. *Cor. 2*, 125, 127; etc.

10. *Bêt-El* et *baitîl.*

gine, le sanctuaire ambulant, où étaient déposés le symbole et les instruments du culte, et, suivant la tendance courante des nomades, il finit par être lui-même le symbole, l'instrument et l'objet du culte (1).

Cette évolution religieuse est à mettre en rapport avec son évolution matérielle et fonctionnelle. Car, *bayt*, chez les nomades, s'appliquait à toutes sortes de tente, de la plus petite à la plus grande, quelle que fût la matière dont elle était faite. Selon Ibn al-Kalbî (2), « il existait six sortes de *bayt* chez les Arabes : la tente ronde (*qubba*), faite de cuir rouge, la grande tente (*miẓalla*), faite de poil, en forme de baldaquin, la tente faite de laine ou de poil (*ḫibâ'*), la tente faite de tissu en poil rayé (*biǧâd*), la hutte faite de branchages, la case faite de pierres (3), la « bâche » faite de poil (4), qui en est la plus petite ».

Tout en s'appliquant à l'ensemble de ces formes de tente, *bayt* semble désigner plus particulièrement une tente qui se place, quant à ses dimensions, entre *al-ḫibâ'* (petite tente) et *al-miẓalla* (grande tente) ; cependant, cette dernière prend le nom de *bayt*, quand elle est très grande et bien décorée (5). L'ordre de grandeur entre *ḫibâ'* et *bayt* ressort du nombre des piliers qui les supportent, à savoir 2 à 3, pour le premier, et 6 à 9, pour le second (6). Mais le *ḫibâ'* semble avoir prédominé dans l'usage profane (7), à tel point que la *qubba*, censée être une grande tente ronde, est considérée comme une partie annexe du *ḫibâ* (8).

1. *Cf.* T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale* , ch. I.
2. Cité in T'A *1*, 4, p. 54, l. 15 *sqq.*
3. ڤِينة حجر ; il s'agit probablement d'un terme d'origine araméenne : cf. le syr. *qênô* et le dialectal قِن , désignant un poulailler fait de pierres non taillées superposées et dont le toit est couvert de branches.
4. سوط من شعر ; ce terme nous paraît inexplicable par l'arabe. Nous l'avons rendu par « bâche » en nous appuyant sur *Gen. 49*, 11, où *sût* signifie « vêtement » et surtout sur le punique *swyt* qui signifie probablement « rideau » (*cf.* Ges.-Buhl, 540).
5. T'A, 1, 4, p. 54, l. 14 *sq.*
6. T'A *loc. cit.*, l. 16 *sq.* Sur les tentes bédouines, *cf.* A. De Boucheman, *Matériel de la vie bédouine, recueilli dans le Désert de Syrie* (Tribus des Arabes Sba'a), *Documents d'Études Orientales de l'Institut Fr. de Damas*, III [Damas 1934], pp. 108-115.
7. T'A *loc. cit.*, l. 18 : انهم اطلقوا الخباء على البيت كيف كان.
8. *Ib.*, *1*, 3, p. 139, l. 28 : القبة من الخباء بيت صغير مستدير وهو من بيوت العرب.

Bayt, connu en accadien comme « tente » des nomades (1), ne semble pas être totalement ignoré en ce sens chez les Hébreux (2). Mais le terme d'usage sacré et profane que ces derniers emploient pour tente est *ohêl*, correspondant à l'acc. *âlu* et à l'ugaritique, à l'arabe et au sud-arabe *ahl*. *Âlu*, « ville, quartier », produit d'une civilisation sédentaire, n'a pas le sens de tente ; il en est de même de l'arabe *âl*, « membres de la famille, alliés », où le *h* est allégé comme en accadien (3), et *ahl* dont la signification essentielle réside dans le fait d'habiter ensemble, dans un même endroit, par suite de liens de parenté, de clan ou d'alliance (4).

Par contre, l'hébreu *ohêl* désigne la tente des nomades et des pasteurs (*Gen. 13*,5 ; *18*,1 ; *Is. 38*,12, etc.) et la tente comme sanctuaire (*Ex. 33*,7 ; *Nom. 11*,24) et comme demeure de Dieu (*Ps. 15*,1 ; *27*,5 ; etc.), tantôt seul, tantôt précédé de *miškan*, « demeure » (5).

Nous avons vu que le *bayt* arabe correspond au *bêt* hébreu, en tant que sanctuaire bâti ; il s'agit de savoir dans quelle mesure *bayt*, chez les nomades arabes, peut correspondre à *ohêl* chez les nomades hébreux.

Parmi les divers noms donnés à la tente que nous avons énumérés plus haut, seul *bayt* pourrait répondre, quoique dans une très faible mesure, à *ohêl*. En effet, rien ne prouve que *qubba* et encore moins les autres formes de tente, aient eu une fonction religieuse. S'il fallait se fier à la tradition qui nous dit que les anciens Arabes ne se faisaient pas de tentes quadriformes par respect pour la Ka'ba (6), la tente ronde aurait été exclue de l'usage cultuel. Il est vraisemblable qu'elle est devenue progressivement, avec l'oubli de cette tradition et l'expansion de la tente quadrangulaire, l'insigne du pouvoir tribal, de la dignité de *sayyid* et de chef militaire et finalement des maisons aristocratiques, héritières des gloires arabes (7).

1. Von Soden, 133, col. 1, n. 9.
2. *Cf.* réf. *ap.* Ges.-Buhl, 95, col. 2, n. 1.
3. *Cf.* T'A 7, 216, l. 23 : واصله اهل ابدلت الهاء همزة فصارت أأل توالت همزتان فابدلت الثانية الفا فصار آل وتصغيره أويل وأهيل
4. *Ib.*, 217 *sq.*
5. *Ex. 39*, 32 ; *40*, 2, 6, 29 ; etc. Pour d'autres sens d'*ohêl* et d'autres réf., *cf.* Ges.-Buhl, 13 *sq.*
6. *Cf.* T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale*, ch. III, s. n.
7. Jusqu'à nos jours, la tente ronde et rouge est dressée pour le prince régnant séoudite lors de ses déplacements sur le territoire du royaume. Lammens, *Le culte des Bétyles*, 67, n. 1, fait d'*al-qubba' al-ḥamrâ'*, léguée par Nizâr à Muḍar, le symbole de la prophétie et du califat, et d'*al-ḫibâ' al-aswad*, légué à Rabî'a, le sym-

L'équivalence entre les expressions *rabb al-bayt* et *rabb al-qubba*, telle qu'elle a été démontrée par Lammens (1), serait due, d'abord, au fait que *bayt* fut une désignation commune de toutes les formes de tente et, ensuite, à l'annexion progressive des fonctions « sacerdotales » et divinatoires à celles du chef. Mais, sur le plan religieux, *bayt*, au sens strict, devait répondre primitivement à la Kaʿba, ancienne tente figée en pierre, afin qu'elle demeure à jamais le privilège unique de la Mekke (2).

Miẓalla

La forme du *bayt* a dû être celle de *miẓalla*, « baldaquin » ou « pavillon », mais d'une *miẓalla* simplifiée, comme le révèle la racine hébraïque et accadienne *ṣ l l* (aram. *ṭ l l*, ar. *ẓ l l*), contenant l'idée d'« ombre » et de « protection contre les rayons du soleil » (3). Elle devait être dressée au milieu du camp à la manière d'un *palladium*, facile à transporter et s'adaptant aux mouvements de la tribu, en temps de paix comme en temps de guerre ou de razzia.

En déplacement et en temps de guerre, ce sanctuaire ambulant, contenant les *sacra* de la tribu, aurait pris plusieurs dénominations :

Markab

Markab (4) devait désigner, chez les Bédouins, une sorte de litière (*hawdaǧ*), en forme de pavillon, placée sur le dos d'un chameau, à la

bole de la condition profane. À notre avis, l'opposition entre tente rouge, de caractère religieux, et tente noire, de caractère profane, est absente de cette légende. Là où *qubba* a un sens religieux, elle semble à prendre pour l'équivalent de *dâr*, *ḥimä* et même *ḫibâ*, comme dans *Aġ. 19*, 79 (*cf.* HALDAR, *Associations*, 196). Dans les légendes cosmogoniques, *qubba* est plutôt une tente quadrangulaire (*ḫayma*) qu'une coupole (*cf.* réf. *ap.* WENSINCK, *The ideas of the Semites concerning the navel of the earth*, *op. cit.*, 43 *sqq.* ; GOLDZIHER, in RHR 10/1884, 356 : chapelle funéraire, mausolée). Terres et cieux étaient conçus comme des surfaces plates symétriquement superposées.

1. *Le culte des Bétyles*, 82 *sqq.* et *passim.*

2. *Cf.* T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie centrale, loc. cit.*

3. GES.-BUHL, 684. Le traducteur arabe de la Bible emploie cette racine pour rendre l'héb. *sokah*, « hutte (en feuillage), abri contre le soleil », et traduit *ḥâġ ha-s-sôkôt*, « fête des Tabernacles », par *ʿîd al-maẓâll* : *cf. al-Kitâb al-Muqaddas*, éd. des Pères Jésuites, Beyrouth 1897, *Sifr al-Aḥbâr* (= *Lév.*, *23*, 34).

4. À le comparer à l'acc. *narkabu* et à l'héb. *merkab* (I *Rois 5*, 6), on a l'impression qu'il s'agit d'un collectif dont le nom d'unité serait *markabaᵗ* (acc. *narkabtu*, héb. *merkabah*, syr. *markabtô*), inconnu en arabe classique, mais d'usage fréquent en dialecte et dans la langue moderne.

tête de la tribu en marche ou de la troupe des guerriers, et contenant les idoles portatives, sous la garde d'un *kâhin* et au son du tambour accompagnant les danses sacrées exécutées par les jeunes filles affectées par la tribu au service du *bayt* (1). C'est, du moins, ce qui se dégage des recherches de Lammens sur « Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites » (2). Mais les lexicographes arabes ignorent cet usage du *markab* et ce n'est qu'à la faveur de l'hébreu et de l'accadien que nous pourrions lui conférer un sens religieux.

En effet, l'acc. *narkabtu*, tout en désignant le char, en général, est employé pour désigner celui des dieux (3) ; et l'on soupçonne, d'après l'expression *bît-nar-kab-ti*, désignant la partie supérieure du char (4), l'ellipse de *bayt* devant *markab* ; ce qui redonnerait à ce terme sa portée religieuse primitive.

Rekêb et *mêrkabah* (5) sont expressément utilisés en hébreu pour désigner le char de Dieu qui, dans *Is. 66*,15 et *Habacuc 3*,8, est un char de guerre.

Chez les Arabes de Jordanie, le *merkab* est une espèce de harnachement ayant la forme d'un bateau et qui se place sur le dos du chameau. C'est autour de lui que se déroule la bataille en temps de guerre. « Chaque année, une chamelle est immolée par le cheikh pour le *merkab*, dont les différentes pièces doivent être ointes avec du sang de la victime. Le cheikh prononce les paroles suivantes : « Ô Allah ! Voici la chamelle pour le *merkab*, puisse Abou'ẓ-Ẓohor le regarder d'un bon œil » (6) !

Un ancien voyageur (7) raconte : « Quand le sultan du Maroc part à la tête de ses troupes noires pour une importante expédition, il emporte processionnellement et au milieu des plus vives démonstrations de respect — comme jadis l'Arche de l'Ancien Testament — le *Saḥîḥ*

1. *Cf. supra*, pp. 98 *sqq.* ; 120.

2. *Cf.* BIFAO 17/1919-20, 39-101.

3. BEZOLD, 255.

4. VON SODEN, 133, col. 1, n. 4, a.

5. GES.-BUHL, 759 et 462.

6. A. JAUSSEN, *Les coutumes des Arabes en pays de Moab*, 173 *sq.* Le *merkab* est également appelé *ḍollah* (*ib.*), équivalent de *miẓalla*, « pavillon, baldaquin » (*cf. supra*, p. 136). Comp. MUSIL, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, 575 *sq.*

7. HÖST, *Nachrichten von Marôkos und Fes*, Kopenhague 1781, p. 238, cité *ap.* GOLDZIHER, *Ẓâhiriten*, 115, n. 1, et de là *ap.* LAMMENS, *Le culte des Bétyles*, 58.

de Buḫârî. Le livre, renfermé dans un écrin précieux, a sa tente spéciale, laquelle est invariablement dressée à côté du monarque » (1).

Maḥmil

Maḥmil ou *miḥmal*, qui est une espèce de litière composée de deux parties placées d'un côté et de l'autre sur le chameau (2), ne semble pas non plus avoir eu une signification religieuse. Que ce terme désigne le convoi chargé de porter le rideau de soie, envoyé par le souverain d'Égypte à la Mekke, et le palanquin contenant ce rideau, c'est un usage qui n'est pas attesté pour l'Arabie ancienne (3). Le seul sens de *ḥ m l*, susceptible de conférer à ce nom une fonction religieuse, est celui de « charger, attaquer » (4). À l'aide du premier sens et du dernier, on pourrait se représenter le *maḥmil* comme un sanctuaire portatif qui précédait les combattants. Ce qui rejoindrait *bayt* et *markab*.

Éphod

À ces termes, H. G. May, dans une étude intitulée « *Ephod* » *and* « *Ariel* » (5), ajoute *ʿutfa*, (6) lequel, tel qu'il est lu et tel qu'il est compris, ne nous paraît pas attesté en lexicographie. Il peut s'agir d'un *maṣdar* de *ʿaṭafa* qui a, comme *ḥamala*, le sens de « charger, attaquer » (7).

Nous doutons de la portée cultuelle de ces termes dans la langue des nomades de l'Arabie centrale préislamique, telle qu'elle nous est parvenue. Au stade où nous prétendons la connaître, seul *bayt* désignait le sanctuaire portatif et l'idole qu'il contenait. La pauvreté de cette langue en termes cultuels est patente et l'étude de May que nous venons de citer, nous permet d'en mesurer les déficiences.

1. Sur le culte voué par l'Islam maġribin au *Ṣaḥîḥ* de Buḫârî, *cf.* Goldziher *Muh Studien*, II, 254 ; Lévi-Provençal, *La Recension Maghribine du Ṣaḥîḥ d'al-Boḫârî*, in JA 202/1923, 209-233 ; sur le rôle de ce livre dans la rhapsodomancie, *cf. infra*, p. 214.

2. TʿA *7*, 289, l. 15 : شقان على البعير يحمل فيها العديلان. C'est le fameux al-Ḥaǧǧâǧ b. Yûsuf qui l'aurait utilisée pour la première fois (*ib.*) !

3. Sur cet usage, *cf.* J. Jomier, *Le Maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque* (xiiie-xxe siècles), thèse Compl. Paris 1953.

4. *Cf.* TʿA *7*, 288, l. 17 : والحملة الكرة في الحرب.

5. *Cf.* AJSL 56/1939, 44 *sqq.*

6. Le terme se trouve *ap.* Jaussen, *Les coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 174, comme synonyme de *merkab.*

7. TʿA *6*, 200, l. 13 : عطف عليه اي حمل وكر. Il est curieux de constater que l'héb. *ḥ m l* a le sens de l'arabe *ʿaṭafa*, « avoir pitié ».

En effet, nous constatons l'absence, chez les nomades arabes, des trois termes cultuels sur lesquels porte cette étude, à savoir *ohêl* (1), *ariel* et *éphod*, qui se présentent tous comme *palladia* et comme instruments portatifs du culte et de la divination chez les Hébreux nomades, en dépit des différences qui les séparent, quant à leur forme et quant aux détails de leurs fonctions respectives.

De cette étude de synthèse de May (2), il ressort que la tente est issue du milieu nomade, alors que l'arche appartient à des communautés sédentaires. Si le sens d'*ohêl*, *miškan*, *sokah* est clair, celui d'*ariel*, *teraphîm* et *éphod* l'est, par contre, beaucoup moins.

L'*éphod* apparaît tour à tour comme le substitut de l'arche (3), la pochette attachée à la ceinture et contenant les flèches sacrées (4), du fait qu'il est associé aux *Urîm* et *Tumîm* et aux *Elohîm* et *Teraphîm* (5), et l'ornement sacerdotal porté par ceux qui servaient devant l'arche (6).

1. Sur le caractère non cultuel de l'ar. *ahl*, *cf. supra*, p, 135.

2. L'auteur utilise les principales études sur la question : T. C. Foote, *The ephod*, in JBL 21/1902, 1 *sqq.* ; W. R. Arnold, *Ephod and Ark. A study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Cambridge 1917 (*Harvard Theological Studies*, 3) ; S. Feigin, *The Meaning of Ariel*, in JBL 39/1920, 131 *sqq.* ; K. Budde, *Ephod und Lade*, in ZATW 39/1921, 1 *sqq.* ; A. H. Godbey, *Ariel or the David cultus*, in AJSL 41/1925, 253 *sqq.* ; E. Sellin, *Efod und Terafim*, in *Journal of the Palestine Oriental Society* 14/1934, 185 *sqq.* ; *id.*, *Zu Efod und Terafim*, in ZATW 55/1937, 296-8 ; May lui-même avait publié auparavant une étude sur *The Ark- a miniature Temple*, in AJSL 52/1936, 215 *sqq.* Sur l'ensemble de la question, *cf.* Haldar, *Associations*, 130 *sqq.* ; autres réf. *ap.* Ges.-Buhl, 58 *sq.*

3. *Cf.* I *Sam. 14*, 18 et 23. La similitude du rôle de l'arche et de l'éphod est reconnu par Arnold, *op. cit.* et J. Morgenstern, *The Book of the Covenant*, in HUCA 5/1928, 1 *sqq.*

4. Conclusion de T. C. Foote, *op. cit.* et de Elhorst, in ZATW 30/1910, 259-76, lequel insiste sur le rôle de l'éphod comme « donneur d'oracle ».

5. I *Sam. 14*, 38 ; *22*, 13 ; etc. ; Sellin, *op. cit.*, *cf.* en particulier p. 188 (cité *ap.* May, in AJSL 56, p. 46) ; « Ein Gewandstück, welches dem Gottesbilde umgelegt wurde, um mit seiner Hilfe Orakel von diesem einzuholen, an welchem eine Tasche sass, die von dem Priester geschüttelt werden konnte ». Il ajoute que quand et où la présence de cette image était défendue, le prêtre lévite se serait revêtu de cet ornement, en donnant les oracles, et, quand il n'était pas en usage, il était probablement accroché à un endroit de l'*adytum* (*ib.* p. 192-3). Comp. J. Bewer, *The composition of Judges Chap. 17*, 18, in AJSL 29/1913, 264 *sq.*

6. I *sam. 2*, 18 ; *3*, 3 ; II *Sam. 6*, 14 ; *cf.* Benzinger, *Hebräische Archäologie*3, Leipzig 1937, p. 344 : « Darnach ist auch der alte Orakelephod wie der linnene Ephod ein Lendenschurz nur viel kostbarer als jener, reich mit Gold durchwoben » (cité *ap.* May, *loc. cit.*, 46, n. 9).

Il est dès lors certain que l'*éphod* servait d'instrument du culte monovalent au début et polyvalent par la suite : il s'agirait d'une étoffe de plus en plus précieuse et de plus en plus agrémentée de fils d'or (1), qui, à l'origine, servait à envelopper l'idole portative et les instruments auxiliaires du culte, notamment les flèches du sort. Devenu sacré de par son contact permanent avec le sacré, l'*éphod* ne tarda pas à servir de nom à ce qu'il enveloppait (2), d'autant plus que le dieu du nomade a toujours été sans nom ou d'un nom considéré comme trop sacré pour être prononcé par des lèvres humaines. Au fur et à mesure que le nomadisme perdait du terrain devant le sédentarisme, les traditions ancestrales revêtaient de nouvelles formes, afin de pouvoir survivre au progrès. Et voici que l'*éphod* s'adaptait à l'arche qu'il couvrait, puis à l'ornement sacerdotal, par suite de la proximité de l'arche, et toujours avec un certain relent d'archaïsme qui l'associait aux autres vestiges du nomadisme, à savoir les *Urîm* et *Tumîm* et les *Teraphîm*, qui subissaient, eux aussi, les contrecoups de l'évolution sédentaire.

Dans ces conditions, s'il s'avérait que *maḥmil* et *ʿuṭfa* appartenaient au vocabulaire cultuel du nomadisme, il serait possible de les considérer par rapport à l'*éphod* ; car, *miḥmal* désigne la ceinture ou la bandoulière à laquelle on attache le sabre (3) et *ʿuṭfa* s'apparente à *ʿiṭâf*, *miʿṭaf*, « manteau, sabre, ceinture » (4).

1. H. Thiersch met judicieusement en rapport l'*éphod* et l'*ependytes*, manteau d'Artémis d'Éphèse, décoré des attributs animaux et végétaux de cette déesse, dans *Ependytes und Ephod*, Stuttgart 1937.

2. Par souci de simplification du rôle de l'*éphod* et d'une délimitation précise de sa fonction, May le réduit à un *palladium* contenant les *teraphîm*. Il renvoie à *Juges*, *8*, 27 (éphod d'Ephura fait par Gédéon des anneaux d'or pris sur les Ismaélites de Madian) et I *Sam.* *21*, 10 (l'épée de Goliath « enveloppée dans le manteau derrière l'éphod ») ; 23, 6 *sqq.* (Abiathar apporte l'éphod à David insurgé contre Saül) ; il invoque le parallèle avec la *qubba* d'al-ʿUzzä et d'al-Lât, dont le contenu, dit-il, est comparable aux *teraphîm* (= figurines en poterie de la Mère des dieux) à l'intérieur de l'*éphod*. J'avoue ignorer totalement ce parallèle dont les références ne sont pas données par l'auteur (*cf.* AJSL 56, 48 *sqq.*) !

3. TʿA *7*, 289, l. 26 *sqq.* :
المحمل علاقة السيف وهو السير الذي يقلده المتقلد ... كالحميلة ...
والحمالة ... وقال ابو حنيفة الحمالة للقوس بمنزلتها للسيف يلقيها
المتنكب في منكبه الايمن ويخرج يده اليسرى منها فيكون القوس في ظهره.

4. *Ibid.*, *6*, 200, l. 23 : العطاف ... والمعطف ... والرداء ... والعطاف
السيف لان العرب تسميه رداء.

De même, s'il était admis qu'*éfod* ou *êfod* dérive de l'arabe *w f d*, dont le sens fondamental est « être en tête, être proéminent » (1), rien ne s'opposerait à y voir, à l'état primitif, le *bayt*, puis toutes les formes que ce dernier revêtit par la suite : ce qu'on peut schématiser par le passage de la petite tente-*palladium*, à l'arche abritée sous la grande « tente de réunion », à l'étoffe précieuse recouvrant l'arche, à l'ornement sacerdotal et aux autres instruments du culte ayant un rapport direct avec l'arche, tels les *Teraphîm* et les *Urîm* et *Tumîm* (2).

Ainsi, chez les anciens nomades, qu'ils soient descendants d'Ismaël ou d'Isaac, le chameau avançant à la tête de la caravane, en période de transhumance comme en période de razzia, aurait porté les *sacra* de la tribu et leur aurait donné son épithète de *wâfid* (3).

Mais, si cette étymologie révèle la position élevée du *palladium* dans le campement comme en tête de la caravane, elle ne laisse rien transparaître au sujet de la matière dont il était fait. Nous croyons en trouver des indices dans un terme au moins aussi ancien qu'*éphod* et qui aurait eu, à notre avis, une évolution semblable à celle que suivit

1. *Ibid.*, *2*, 541 : الوافد هو السابق من الابل ... والايفاد الاشراف على الشيء , étymologie proposée déjà par De Lagarde, cité *ap.* Elhorst, in ZATW 30/1910, 264, qui traduit par « als Abgesandter kommen, sich einem Mächtigen nähern ». Comp. l'acc. *apâru* (rac.ʾ *f d*) s'appliquant à tout ce qui couvre la tête (von Soden, 57) et entrant dans la composition de périphrases servant d'épithètes à Sîn, Mardouk, Adad et Ištar (Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki 1932, 30 *sq.*).

2. *Cf.* n. précédente. Cette épithète servit de nom popre de personne ; *cf.* *Nom.* *834*, 23 : Efôd, ancien nom changé par les LXX en Souphi (= צוּף, nom tribal que Noth, *Die israel. Personennamen*, nos 1193 et 1195, lit צופי), soit parce qu'il n'était plus en usage, soit en raison de son caractère sacré ; Ryckmans, *Noms propres*, I, 80 ; van den Branden, 165 = Huber 774-5. La variante des LXX n'est peut-être pas tout à fait fortuite ; car, il se trouve que la tribu arabe des Banû Ṣûfa détenait la fonction de l'*iǧâza*, consistant à donner le signal des rites du *ḥaǧǧ* (*cf.* TʿA *6*, 169). Ainsi, il existe une analogie entre le rôle de *wâfid* et celui exercé par les Banû Ṣûfa à la Mekke.

3. On a signalé le parallélisme entre *ʾ f d* et *ṭ ṭ r f* dans les ll. 4 et 5 de la 1e col. du poème appelé par Ch. Virolleaud (*Syria* 15/1934, 305-56) « La mort de Baal ». *Cf.* Sellin, in ZATW 55/1937, 296-8 ; May, in AJSL 56/1939, 52. Mais il s'agit d'une lecture fort douteuse par suite de l'obscurité de ces deux vers, omis pour cette raison par Ginsberg, in ANET, 138. W. F. Albright, in BASOR 83/Oct. 1941, 39 *sqq.*, leur consacra une note sous le titre de *Are the Ephod and Teraphim mentionned in Ugaritic Literatur?* Sa lecture est adoptée par A. Herdner, in *Mission de Ras Shamra*, t. X (texte)/1963, 32, où l'on trouvera la bibliographie relative à ce poème. Les deux termes sont lus *ṭ ṭ p* et *ʾ i p d k*.

ce dernier, évolution au terme de laquelle il devait y être assimilé, à une époque où les vestiges du nomadisme se regroupaient pour survivre. Nous voulons parler de *Teraphîm* (1).

Teraphîm

Ce nom est censé avoir pour racine *t r f* ; or, cette racine est inconnue en assyrien, en araméen et en hébreu ; seul l'arabe la possède, mais dans un sens qui pourrait la faire prendre pour un dérivé de *ṭ r f* (2), existant dans toutes ces langues.

Si *Teraphîm* est sémitique, il ne saurait avoir pour racine primitive que *ṭ r f* ; la désemphatisation de la première radicale ne serait qu'un phénomène dialectal (3). Dans une telle perspective, ce terme cultuel, issu du nomadisme, se révèle riche de significations ; en effet, du sens fondamental de « feuille, feuillage, branche », rarement attesté dans la Bible (4), est issu un sens euphémistique qui prédomina dans l'usage, à savoir « être dévoré » par une bête féroce (5).

1. Considéré quelquefois comme sing. (I *Sam. 19*, 14, 16) ; mais, dans la plupart des cas, c'est un plur. (ex. *Gen. 31*, 19, 34 *sq.* ; *Juges 17*, 5 ; etc). *Cf.* Ges.-Buhl, 890. Il devait s'agir primitivement d'un phénomène de « mîmation » à portée mantique (sur ce phénomène, *cf.* réf. *infra*, p. 157, n. 2.

2. Selon Ibn Durayd, cité in T'A *6*, 49, كل طرفة ترفة ; *tarifa*, « jouir du bien-être », est la conséquence de *ṭarufa*, « appartenir à une maison très ancienne et noble » ; ce qui suppose richesse, plaisir, puissance et bien-être, nuances contenues dans *tarifa.*

3. Comp. ترف, « tamaris » (Denizeau, *Dict. des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine*, 62), طرفاء, « espèce de tamarisc » (Biberstein-Kazimirski, *Dict. Ar.-Fr.*, I, 74), attesté dans l'acc. *ṭarpi'u*, de même sens (Bezold, 132) ; ترق, « frapper » (Denizeau, *loc. cit.*), au classique طرق ; تلق, « sarment de vigne » (*ib.*, 67), partant du classique طلق ; etc. D'autre part, le sens de ترف se retrouve dans l'héb. טרף (II) et son dérivé טרף (III) : *cf.* Ges.-Buhl, 279.

4. *Cf. Gen. 8*, 11 (branche d'olivier rapportée par la colombe de Noé) ; *Éz. 17*, 9 (parabole de la vigne). Il s'agit des jeunes pousses et des tiges tendres, comme l'atteste l'arabe *ṭaraf*, « extrémité de toute chose, nouveauté » (T'A *6*, 176, l. 7 *ab fine* : منتهى كل شيء ; 177, l. 7 ما كان في اكامه من النبات ; 178, l. 11 *sqq. ab fine* : الطريفة من النبات اوّل الشيء... خير الكلاء...

5. *Cf.* Ges.-Buhl, 279 ; comp. *aṭ-ṭawârif*, « les bêtes de proie » (T'A 6, 177, l. 2 *ab fine*).

Le passage du premier sens au second s'expliquerait de la façon suivante :

À haute époque, les nomades devaient couvrir ou entourer leurs bétyles de branches de *ṭarfâ'*, collectif dont le nom d'unité est *ṭarfâ'a'*, désignant quatre sortes d'arbres, dont *al-aṯl*, *tamariscus orientalis*, et l'espèce d'arbres à épine (1) aux feuilles effilées et aux stipes souples et sans nœuds comme celles des tamaris (2). Il nous paraît loisible de voir dans cet usage la forme primitive de la tente sacrée, d'autant plus que le transfert du nom de la tente faite de branchages à celle faite en cuir rouge, sans tenture à l'entrée, comme son prototype en branches, est attesté en arabe dans *ṭirâf* (3), plur. désignant un sing., à l'instar de *Teraphîm.*

Mais ce même usage devait être soit préalablement, soit simultanément en cours pour la sépulture des morts (4), ensevelis à l'ombre des arbrisseaux des déserts, le long des pistes caravanières ou à proximité des pâturages éphémères, où le retour saisonnier des tribus était assuré. Pour protéger les cadavres de la voracité des bêtes féroces, on entassait sur ces sépultures des pierres (5) et pour leur assurer une durée plus longue de la fraîcheur nocturne, on les couvrait de branches et de

1. Tels (T'A 9, 399) : الغرف ، العرفط ، الطلح ، السلم ، السدر ، السيال ، السمر ، الينبوت ، العوسج ، الغرب ، الخ .

2. *Cf. ibid.*, *6*, 177, l. 17 *sqq.* : الطرفاء شجر وهي اربعة اصناف منها الاثل. وقال ابو حنيفة الطرفاء من العضاه وهدبه مثل هدب الاثل وليس له خشب وانما يخرج عصيا سمحة في السماء...

3. *Ibid.*, 179, l. 3 *ab fine* : بيت من ادم ليس له كفاء وهو من بيوت الاعراب ; comp. *aṭ-ṭawârif*, plur. désignant le côté qui fait face dans une grande tente (*ibid.*, 178, l. 1 : الطوارف من الخباء ما رفعت من جوانبه ونواحيه للنظر الى الخارج).

4. Dans quelques régions d'Orient, l'usage de couvrir les tombes par une tente, tout au moins dans les premiers temps suivant la sépulture, persiste jusqu'à nos jours (*cf.* réf. *ap.* Wensinck, *The ideas of the Semites concerning the navel of the earth*, *op. cit.*, 58 *sq.*). Lammens, *Le culte des Bétyles*, 96, réunit plusieurs témoignages du *Ḥadîṯ* et de *K. al-Aġânî* sur la coutume de disposer des branchages sur les tombes.

5. Quand Ġassâs assassina Kulayb, il ordonna à 'Amr b. al-Ḥâriṯ de « couvrir sa tombe de pierres, afin que les bêtes féroces ne puissent pas le dévorer » (Ibn al-Aṯîr, I, 386).

feuillages que les passants renouvelaient quand la saison le permettait. Au fur et à mesure que des centres de ralliement se formaient et que les nomades s'y rendaient au rythme des saisons, des cimetières rupestres se créaient tout autour et l'usage d'enterrer les morts à l'ombre des arbrisseaux des déserts subsista pour les inconnus, les hors-la-loi et les traîtres. Mais c'est surtout la mémoire de ceux qui avaient été dévorés par les bêtes féroces qu'on perpétuait par des tas de pierres, jonchés de branches dans l'espoir de river au sol leur âme errante et tourmentée.

Ainsi, *Teraphîm* aurait désigné ces sépultures symboliques auxquelles les croyances populaires attachaient une certaine vertu apotropaïque, comme elles continuent de le faire pour les tombes des *walî* et des marabouts. Auprès d'elles, le voyageur se souvenait des périls qu'il risquait de courir, dirigeait ses pensées vers les dieux dont il implorait la protection, et souhaitait d'être prévenu de ce qu'il devrait éviter ou de ce qu'il devrait accomplir. Dans ce climat psychologique, l'oracle seul pouvait apaiser son esprit inquiet ; les stipes désséchées et les cailloux, déjà revêtus d'un certain caractère sacré, par suite de leur contact avec la sépulture, en étaient les instruments tout indiqués. Ainsi, la bélomancie et la lithobolie, les formes les plus primitives de la mantique, nous permettent d'entrevoir les modalités d'usage du *Teraphîm* comme « donneur d'oracle », tel qu'il est conçu dans *Éz. 21*,26, et *Zach. 10*,2. Sa confusion avec les *Urîm* et *Tumîm* indique qu'il conservait toujours sa fonction de bétyle à oracle ou d'instrument oraculaire, dont l'arabe *ṭ r f* ne semble pas garder le souvenir (1). Toutefois, *ʿ ḍ h*, son équivalent sémantique, dans le sens qui nous occupe, d'où dérive *ʿiḍâh*, nom générique des arbres à épine, donne également, dans le dialecte des Qurayš, *ʿiḍih*, « divination, sorcellerie », et *ʿâḍih*, « devin, sorcier » (2).

Ariel

Pourrait-on démontrer de la même façon l'origine nomade d'*Ariel*, cet autre instrument cultuel hébraïque? La racine dont il est censé

1. À moins de voir dans le célèbre nom de Ṭarîfa (lu plus souvent Ẓarîfa) *al-kâhina* (*cf. supra*, p. 101, n. 6) un vestige de cette antique signification divinatoire. Les multiples onomastiques, formés à partir de *ṭ r f*, ne trouvent leur vraie signification, à notre avis, que par leur mise en rapport avec le *teraphîm* comme tente sacrée ou comme bétyle à oracle. *Cf.* TʿA *6*, 177 *sqq.* : Ṭarafa, Ṭarîf, Ṭarîfa, Ṭurayf, Ṭurayfa, Ṭirîf, Ṭarâ'if, Muṭarraf, Muṭarrif, Ṭurfâ, Ṭurayfât.

2. TʿA 9,400, l. 1 *sqq.*

dériver, est *ʾ r l*, à moins qu'il ne s'agisse d'un nom composé d'une racine *ʾ/w r y/w* et du nom divin El, opinion communément suivie par les Orientalistes (1).

La première étymologie part du sumérien *arali* (acc. *arallû*), désignant le « monde inférieur » et particulièrement le « temple » du monde inférieur, représenté comme une montagne, *šad a-ra-al-li* (2). Une telle étymologie fait d'*Ariel* un apport étranger au domaine sémitique, où seul l'arabe possède une telle racine attestée uniquement dans des noms de lieux en Arabie (3).

Par contre, avec *a/w r y*, nous nous trouvons d'emblée dans un contexte sémitique qui permet une explication plausible de ce vieux terme cultuel qu'il nous répugne de considérer comme un emprunt étranger. En effet, l'acc. *aru*(*m*) ou *eru*(*m*) signifie « branche, tige », et s'emploie particulièrement pour les stipes des tamariscs et des palmiers (4), comme *ṭ r f* qui donna *Teraphîm*. D'après des formations nominales partant de cette racine, telles que *arûtu*, « corps faisant ombre » (5), et *arîtu* (II), « bouclier, targe » (6), il résulte que ces branches coupées servaient à se protéger de quelque chose. D'autre part, l'évolution d'*arîtu*, fait de bois, de cuir, de métaux (or, argent, cuivre), permet de suivre les diverses étapes par lesquelles passa l'*Ariel* biblique. Ces étapes sont, à notre avis, les suivantes :

L'*Ariel*, comme le *Teraphîm* et l'*Éphod*, devait être en rapport avec l'idole portative des nomades. C'était primitivement les branches couvrant l'idole ; ensuite, il devint une tente en branches, puis en cuir, plus facile à transporter ; il devint, par la suite, un voile en cuir ou en étoffe couvrant les *sacra* de la tribu, puis l'étendard des combattants, du fait de la présence du bétyle ou de l'arche en tête de l'armée.

Après l'unification du sanctuaire israélite, les *ariels* des tribus disparurent progressivement à l'avantage de celui du temple salomonien qui devint le symbole de Yahvé des Armées, à tel point qu'il s'identifia,

1. *Cf.* réf. et exposé des diverses opinions *ap.* MAY, in AJSL 56, 52 *sqq.*

2. VON SODEN, 64.

3. *Cf.* YÂQÛT, I, 183 : Arâl ; 210 *sq.* : Urul (ou Aral) et Ḏû-Urul ; 224 : Arwal. TʿA *7*, 305. La rareté de telles racines terminées par *r* et *l* est soulignée par les lexicographes qui en citent quatre en tout : *a r l*, *w r l*, *ġ r l*, *ğ r l* (*locis citatis* ; TʿA *8*, 154 en omet la troisième).

4. VON SODEN, 71.

5. *Ibid.*, 72.

6. *Ibid.*, 68.

dans le style symbolique d'Isaïe, à la ville de Jérusalem elle-même, dont l'étendard allait être brisé par les Assyriens.

Les « ariels de Moab » que l'un des vaillants guerriers de David abattit [1], peuvent bien être les bétyles ou les étendards des tribus moabites. Les *Septante* lisent « les deux fils d'Ariel de Moab », puisque le sens primitif de ce terme rarement utilisé dans la Bible, était déjà, depuis longtemps perdu [2], comme l'atteste *Éz. 43*,15-16, où *Ariel* est devenu le nom du quatrième et dernier étage de l'autel, formant un carré régulier et supportant aux quatre coins les quatre cornes que le prêtre enduisait du sang des victimes. Il nous semble que cette dénomination recèle un vestige ancien. Quand l'arche devint inamovible au temple de Jérusalem, l'*Ariel* qui la recouvrait sur le champ de bataille et qui servait d'étendard, cessa du même coup d'être utilisé. Mais, dans un souci de conservation et d'adaptation des termes cultuels du passé, son nom, considéré comme un dérivé de la racine *a/w r y*, « allumer du feu » [3], fut donné au foyer de l'autel. Ainsi, il aurait été in-

1. II *Sam. 23*, 20 = I *Chr.* 11, 22.

2. Comme Éphod, Ariel est attesté une seule fois comme nom propre de personne (*Esdras 8*, 16). Il s'agit d'un archaïsme qui ne saurait être que le symptôme d'un nationalisme renaissant.

3. *Cf. arya*, « faire du feu », in T'A 10, et *warä*, « attiser le feu », *ib.*, 388, ainsi que leurs dérivés, notamment *irra'*, désignant le feu lui-même ou l'endroit où il est allumé : وهي حفرة توقد فيها النار وقيل هي الحفرة تكون وسط النار يكون فيها معظم الجمر ; ce terme prit également le sens de « lieu où on égorge les victimes », c'est-à-dire *al-mu'taqar* (T'A *10*, 14). Son plur. *arûn* part d'un masc. *ar*, qui signifie *ittiqâd an-nâr* (*cf.* T'A *3*, 11) et qui est équivalent de l'héb. *or* et ôr, « feu, lumière », et du syr. *ûrô*, ayant pour racine *a w r* (*cf.* T'A *3*, 22 : *ûwâr*). Or cette racine donna une formation parallèle à Ariel : c'est Uri-El (I *Chr.* 6, 9 ; *15*, 5, 11 ; II *Chr. 13*, 2). Ce qui nous confirme dans l'idée qu'*ariel* n'appartient pas à cette zone sémantique de la racine (les commentateurs K. Marti et T. K. Cheyne le transforment en Uriel et en font un ancien nom de Jérusalem, explication refutée par S. Feigin, *The Meaning of Ariel*, in JBL 39/1920, 133), mais plutôt à celle encore bien vivante dans la IIe forme *warrä'*, « voiler une chose et la montrer sous un autre aspect », et dans l'adverbe *warâ*, « derrière » ou « devant », caché au regard ; *warâ'* est même utilisé dans le sens de *ḥiǧâb*, « voile » (*cf.* T'A 10, 389, l. 10 *sq. ab fine*). Cette forme pourrait bien expliquer l'ugaritique *arî*, « parent, allié » (J. Aisleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, hegg. von O. Eissfeldt, Berlin 1963, 35) dont on se servit vainement pour l'étymologie d'Ariel (*cf.* May, in AJSL, 56, 53 ; Haldar, *Associations*, 106) ; en effet, *waryy* signifie « hôte » et « voisin » (*cf.* T'A *10*, 390, l. 15 *sqq.* : الوري ... الضيف وهو وري فلان اي جاره الذى تواريه بيوته وتستره ... ويقال الوري الجار الذي يوري لك النار وتوري له ... ووری علیه بساعده ... نصره).

consciemment identifié à ce qu'il enveloppait primitivement, à savoir la pierre sacrée que les nomades enduisaient du sang des victimes et dont les semi-nomades et les sédentaires ont fait un autel sur lequel ils offraient les sacrifices [1].

Ainsi, l'*Éphod*, le *Teraphîm* et l'*Ariel* n'auraient été que des variétés de *bayt* en usage chez les nomades sémites. Avec la sédentarisation, ils seraient devenus les noms de sanctuaires locaux, puis les emblèmes des tribus ou groupes de tribus qui s'en servaient comme *palladia*. Le monothéisme mosaïque, puis la politique d'unification des tribus mise en œuvre par la monarchie en Israël aboutirent à leur effacement progressif et à leur incorporation dans le rituel du culte unifié [2].

Complémentarité des vestiges du nomadisme hébraïque et arabe

De cet examen des données relatives aux instruments matériels du culte, il résulte qu'au stade du nomadisme, on a intérêt à considérer comme complémentaires les restes du nomadisme hébreu et ceux du nomadisme arabe [3]. Les textes bibliques n'en auraient enregistré que les pratiques et croyances fortement ancrées dans la mentalité populaire et qui, par la suite, furent progressivement réajustées aux exigences du monothéisme mosaïque. Quant aux traditions orales du nomadisme arabe, fixées par écrit plus d'un millénaire après les textes

On songea également au ḥittite *ariya* (rac. *o r â*), « durch Orakel feststellen, zum Gegenstand einer Orakel anfrage machen. » (J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1952, *Indogermanische Bibliothek*, 2. R., p. 29 *sq.*), et au ḥurrite *'ari*, « donner », entrant dans la formation de théophores comme Ari-Tešûb, « Don de Tešûb » (comm. d'E. Laroche) ; mais, ni l'une ni l'autre de ces étymologies ne sauraient suffire (les significations fournies pour ces termes par Haldar, *Associations* 106 *sq.* et ses sources sont à reviser). Il en est de même de l'étymologie populaire qui rend Ariel par « Lion de Dieu », défendue par Godbey, *Ariel or the David Cultus*, in AJSL 41/1925 *sqq.* Enfin, l'*ērêllam* d'*Is. 33*, 7, n'a, à notre avis, rien à faire avec *ariel*. Son explication par l'égyptien *ȝ r ȝ r* (= *'ir-ir-'i-ir*), « guerrier », du *Papyrus Anastasi* (*cf.* A. F. Albright, *The Babylonian Temple Tower and the Altar of Burnt Offering*, in JBL 39/1920, 137 *sqq.*) paraît plausible.

1. Le Harel, « Montagne d'El », nom donné *ib.* au troisième étage de l'autel, marquerait également la portée symbolique de ces désignations des parties de l'autel.

2. Comp. la conclusion de May, in AJSL 56, 69.

3. L'existence de survivances arabes dans le culte israélite est reconnue par Julian Morgenstern, dans son étude sur *The Ark, the Ephod and the « Tente of Meeting »*, Cincinnati 1945.

bibliques, elles perdirent beaucoup de leur signification religieuse au contact du monothéisme islamique qui se trouva en face d'un paganisme bien plus affaibli et, partant, bien moins agressif et résistant que celui en face duquel s'était trouvé le monothéisme mosaïque. Toutefois, grâce à ce goût du retour aux sources qu'éprouve chaque peuple aux époques les plus prospères de son histoire, les Arabes des trois premiers siècles de l'hégire se sont appliqués, par réaction contre la *šuʿûbiyya*, à fouiller leur passé païen et à en enregistrer les échos de la bouche des hommes du désert, afin de baser leur grandeur présente sur un passé riche de noblesse et de gloire. C'est au cours de ces récits souvent légendaires que des matériaux anciens, dont l'authenticité n'est pas toujours facile à établir, ont servi à la reconstruction du passé ; car, le conteur, comme le faussaire, s'évertue à trouver pour son récit le cadre authentique dans lequel il est censé se dérouler. Si parfois les conceptions dont font état ces matériaux peuvent être déformées, à dessein ou par l'oubli, erronées ou, du moins, suspectes, l'étude des termes servant à leur expression, termes qui constituent les résultats les plus tangibles du souci du conteur de recréer le climat historique, religieux et psychologique de son récit, présente des chances sérieuses d'aboutir à la vérité historique. À ces chances, on peut ajouter celles que fournit la recherche lexicographique relativement désintéressée à laquelle plusieurs générations d'érudits arabes, n'ayant aucune ouverture sur les autres langues sémitiques, se sont intensément et exclusivement livrés. L'immense richesse de nos lexiques, en dépit de leur limitation au domaine arabe, témoigne de l'étendue et de la profondeur des enquêtes linguistiques, menées par les lexicographes des premiers siècles de l'Islam, sur le terrain du nomadisme qui allait vers son déclin.

L'oracle

Outre la tente sacrée dont la garde et l'utilisation religieuse revenaient au *kâhin*, ce dernier, dépossédé progressivement de ce privilège par la prédominance croissante de l'autorité tribale ou militaire, disposait d'un instrument du culte, d'un autre ordre, grâce auquel il pouvait continuer à faire graviter autour de lui les aspirations religieuses des membres de sa tribu et parfois d'autres tribus où sa renommée serait parvenue. Cet instrument n'était autre que l'oracle, dont il était l'unique détenteur, à l'exclusion, cette fois, du chef de famille et du chef de tribu qui, dans bien d'autres circonstances, partageaient son autorité et usaient de ses privilèges.

L'oracle arabe est, comme la chresmologie grecque primitive (1), le produit d'une inspiration intérieure provoquée par des signes extérieurs, lesquels servent également à son expression. De tout temps, les signes du langage prédominèrent dans l'expression de l'oracle ; au langage clair, l'inspiré donne des significations symboliques, inaccessibles au commun des gens, rendant nécessaire le recours à une exégèse ardue pour une intelligence, toujours relative et toujours hypothétique, du contenu de l'oracle.

Comme réponse divine à une interrogation humaine, l'oracle présuppose l'existence d'un lieu sacré, d'un culte et d'un sacerdoce (2). L'ensemble des indications recueillies chez les Sémites montre qu'à l'origine, du moins, l'inspiration oraculaire était liée aux sanctuaires, qu'ils soient itinérants ou fixes, aux pierres sacrées ou aux autels, qu'ils soient sur les hauts-lieux, sur les chemins ou sur certains sites privilégiés, aux sources et aux arbres sacrés, à des personnes sacrées, qu'ils soient prêtres, prophètes ou devins de toutes spécialités, et à des temps sacrés, tels les fêtes des dieux, les panégyries et les pèlerinages. Mais la charnière de tout ce complexe oraculaire était le dieu inspirateur dont les caractéristiques et les prérogatives commandaient souvent la nature des organes, des instruments et des méthodes de l'oracle.

Oracle officiel et oracle libre

Toutefois, ces éléments paraphernaux aboutirent à modifier le caractère primitif de l'oracle, en le soumettant à une systématisation méthodique qui lui enleva sa marque essentielle d'inspiration libre et spontanée. Cela fut inévitable le jour où l'inspiration devint un office héréditaire. Dès lors, l'oracle officiel tendait à perdre son caractère extatique, tandis que l'oracle libre le conservait, avec un éclat plus ou moins vif, selon les milieux et les époques. L'organisation étatique et monarchique des sociétés admettait de moins en moins que les dieux fassent entendre leur voix hors de l'enceinte du panthéon mis au service du pouvoir central et par d'autres bouches que celles des fonctionnaires attachés aux temples et au palais (3).

1. *Cf.* Bouché-Leclercq, I, 273, 344 *sqq.*, 350 ; comp. P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes, Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Thèse Paris 1950, 53 *sqq.*

2. Bouché-Leclercq, *loc. cit.*

3. *Amos* 7, 12-13 ; *cf.* A. Neher, *Amos. Contribution à l'étude du Prophétisme*, Thèse Strasbourg 1947 (1950), 76, qui voit dans le v. 12 la servitude des hauts-lieux et leur nationalisation.

La divination, qui est essentiellement une aptitude relevant d'une prédisposition naturelle et d'un tempérament aboutissant à l'expérience extatique par un contact direct avec la divinité, dut prendre un tournant nouveau sous l'action déterminante des civilisations sédentaires : elle se développa et se diversifia en de nombreuses techniques où l'inspiration devint le fait du hasard et des aptitudes occasionnelles des membres des corporations sacerdotales et divinatoires. Cependant, pour remédier à ce manque d'aptitude on fit usage de stimulants de tous ordres, afin d'entrer en extase (1). Ce n'est qu'en cas de guerre, de péril national ou à la demande expresse du monarque, en proie à l'inquiétude, que la voix des devins libres était écoutée et leurs oracles sollicités par l'autorité. Mais le peuple, lui, continuait à mettre en eux sa confiance ; ce fut là le principal facteur de la survie de la divination libre dans les grands royaumes.

En dehors des sociétés fortement structurées, la divination libre, non encore dissociée du sacerdoce proprement dit, n'a pas connu la prospérité et la grande variété des techniques acquises grâce à l'accumulation des expériences collectives, leur fixation par écrit et la continuité dont elles bénéficiaient. De ce fait, la force de l'oracle était fonction, d'une part, de celle de sa source, à savoir le dieu inspirateur, et, d'autre part, du degré d'aptitude de l'inspiré. L'exemple le plus probant et le mieux attesté, à cet égard, demeure la prophétie israélite, dont la source était la foi en un Dieu unique, vainqueur de toutes les divinités qui régnaient avant lui sur la terre de Canaan, et dont les organes étaient de grands inspirés qui éclipsèrent leurs prédécesseurs sur cette même terre.

Expression formelle

L'aptitude du devin n'était pas bien différente de celle du poète. C'est pourquoi poésie et oracle se trouvent intimement liés, dès l'origine. En Grèce, « les prophéties des chresmologues libres et des sibylles étaient toutes versifiées, et les oracles rendus par les pythies l'ont été longtemps » (2). En Arabie, le langage rythmé fut la forme nécessaire de la divination chresmologique, alors que partout ailleurs il n'en était

1. Cette vue évolutionniste s'inscrit dans la ligne suivie par J. T. Meek, *Hebrew Origins* (The Haskell Lectures for 1933-34), New York, 1936 145 *sqq.* ; *cf.* Haldar, *Associations*, 109 *sqq.*

2. Bouché-Leclercq, I, 365 ; sur les oracles en vers et en prose, *cf.* réf. *ap.* Amandry, *op. cit.*, 15.

plus que l'ornement. Les oracles assyriens, agencés par des fonctionnaires répondant en langage clair à leur maître, ne semblent pas s'être embarrassés par des soucis d'assonances et de rythmes, bien qu'ils aient eu leur style propre (1) ; il en est remarquablement de même des paroles adressées par Yahwé aux Patriarches (2), à Moïse (3) et quelquefois aux Prophètes (4), quoique l'ensemble de leurs oracles se présente sous une forme poétique et symbolique, marquée profondément par la recherche du rythme verbal et du contraste des images (5).

Mais Apollon a aussi parlé en prose. Il y a eu donc, dès l'origine, à côté de l'oracle versifié, un oracle en prose ; car l'inspiré n'était pas toujours censé avoir l'élocution aisée et le verbe facile. Aussi, exista-t-il, dès l'origine également, un style intermédiaire entre l'oracle versifié et l'oracle en prose : c'est le style rythmé, le seul pratiqué par le *kâhin* arabe.

As-saǧʿ

As-saǧʿ désigne, en effet, dans nos lexiques, l'expression formelle de l'oracle. On a voulu y voir une imitation du roucoulement répété,

1. Esarhaddon (680-669), aux prises avec ses frères révoltés, implora les dieux et reçut par l'extispicine cet oracle qui lui redonna confiance : « Va (de l'avant), ne t'arrête pas ! Nous marcherons à tes côtés, tue tes ennemis ! » (Prisme B, trad. A. L. Oppenheim, in ANET, 289). Il est à supposer que les nombreux oracles auxquels il est fait allusion dans le récit des campagnes de son fils Ashurbanipal (668-663) étaient formulés de la même façon ; *cf.* ex. in ANET, 298 *sqq.*, où l'on trouve les expressions suivantes, non suivies du contenu de l'oracle, mais des noms des dieux qui l'ont donné : « Upon a trust (-inspiring) oracle of..., Upon the (oracle-) command of..., Through an intervention of..., I caught him (= Uate', roi d'Arabie) personally according to the trustworthy oracle of... » Sur les caractéristiques du style des présages, fait de formules stéréotypées consistant en apodoses et protases, *cf.* Haldar, *Associations*, 9. J. Nougayrol, dans une lettre datée du 22 juillet 1964, nous dit : « Les devins babyloniens se servent d'une langue claire, courante, peu recherchée, et je ne me souviens pas d'avoir jamais trouvé dans leurs présages les jeux de style que vous me révélez pour l'arabe ».

2. *Gen.* *6*, 13 *sqq.* ; *7*, 1 *sqq.* ; *9*, 1 *sqq.*, 12 *sqq.* (Noé) ; *12*, 1 *sqq.*, 7 ; *15*, 1 *sqq.* ; *17*, 4 *sqq.* ; *18*, 1 *sqq.* ; *22*, 1 *sqq.* ; (Abraham) ; etc.

3. *Ex.* *3*, 4 *sqq.* ; *4*, 1 *sqq.* ; etc.

4. *Is.* *7*, 3 ; *Jér.* *1*, 1-8 ; *7*, 2a ; *34*, 1 *sqq.*, 13 *sqq.* ; *Ez.* *2*, 1 *sqq.* ; *3*, 1 *sqq.* ; *Jonas* *1*, 2 ; *3*, 2.

5. Cette affirmation se passe d'exemple ; car, il suffit d'ouvrir n'importe quel livre prophétique pour en être porsuadé. Citons au hasard le début du savoureux poème d'Isaïe annonçant la chute de Babylone : « Descends, assieds-toi dans la poussière, vierge, fille de Babylone ; assieds-toi par terre, sans trône, fille des Chaldéens ; car, on ne t'appellera plus la délicate, la voluptueuse » (*47*, 1). Pour plus de détails, *cf.* *infra*, p. 157 *sq.*

saccadé et monotone du pigeon et de la tourterelle (1), ou du gémissement long et monotone de la chamelle (2). Mais il est reconnu par la tradition que ce terme désigne spécialement les oracles des *kâhins* (3) formulés en courtes phrases rimées, aux cadences rythmées (4) et aux vocables recherchés, archaïsants, bizarres et cabalistiques.

Or, au sens le plus ancien, le *saǧʿ* désignait l'état d'extase, comme il ressort de l'acc. *šegû* (rac. *š ġ ʿ*), de l'héb. *š ġ ʿ* et de l'arabe *š ǧ ʿ* (5). En effet, dans l'état actuel des textes, cette racine signifie en accadien « fureur, rage », surtout en parlant d'un chien ; mais, en hébreu, elle sert à désigner l'état d'inconscience, de démence (6), et est appliqué particulièrement, comme épithète injurieuse, aux vrais prophètes par leurs ennemis (7). L'ar. *š ǧ ʿ*, exprimant couramment l'idée de courage,

1. T'A *5*, 370, l.13 *sq.* : سجعت الحامة اذا رددت صوتها ... سجع الحامة موالاة صوتهاعلى طريق واحد ; comp. شجو الحامة (*ib.*, *10*, 194, l. 21).
2. *Ibid.*, l. 25 : سجعت الناقة اذا مدت حنينها على جهة واحدة ; l.24 : الساجع من النوق المطربة في حنينها ; comp. *ib.*, *10*, 170, l.18 : سجت الناقة ... اذا مدت حنينها.
3. *Ibid.*, 5, 370, l. 10 *sqq.* : On fait dire au Prophète : اياكم وسجع الكهان ; et un *ḥadîṯ* prohibe l'usage du *saǧʿ* dans les invocations et les prières ; ce qu'Azharî explique par le fait que : انما كره السجع في الكلام والدعاء لمشاكلة كلام الكهنة وسجعهم فيما يتكهنون . Sur les *ḥadîṯs* relatifs au *saǧʿ*, *cf.* WENSINCK, *Concordance*, II, 431.
4. T'A *loc. cit.*, l.3 *sqq.* : السجع في كلام العرب ان يأتلف اواخر الكلم على نسق كما تأتلف القوافي ... سجع ... نطق بكلام له فواصل كفواصل الشعر من غير وزن.
5. Comp. le syr. *šġô*, « égarer, fasciner, charmer » (QARDÂḤÎ, *Lubâb*, II, 511), l'héb. *š ġ h* (et *š k h*), de même sens (GES.-BUHL, 807 et 825), et, l'ar. *sakaʿa*, exprimant le ballotement, le doute, l'égarement, l'aveuglement (T'A *5*, 376 *sq.*).
6. *Dt. 28*, 34 ; I *Sam. 21*, 16 (appliqué à David simulant la folie en battant du tambour sur les battants des portes et en laissant couler sa salive sur la barbe).
7. II *Rois 9*, 11 (dit des fils des prophètes dépêchés par Élisée pour oindre Jéhu) ; *Jér. 29*, 26 (dit de Jérémie par le faux prophète Séméias) ; *Osée 9*, 7 (utilisé pour reproduire ironiquement les sarcasmes qui accueillaient les menaces des prophètes et les siennes en particulier). Autres réf. *ap.* GES.-BUHL, 807, *s. šiġġaʿôn*, « fureur, démence ».

d'audace, conserve encore, dans certaines de ses formations, l'ancienne signification de « dément, insensé, déséquilibré » (1).

Ainsi, *saǧʿ* désignait, à l'origine, l'entrée en transe du *kâhin*, l'oracle issu de cet état, puis la forme stylistique de cet oracle. Le fait qu'il était pratiqué plus souvent par des *kâhinas* (2), qu'il servait dans les formules magiques d'imprécations, de déprécations et de charmes et qu'il était censé être compris par les djinns et les animaux (3), indique que son usage remonte à une très haute antiquité. Son origine sumérienne n'est pas exclue, puisque *šugîtu*, fém. de *šegû*, emprunté par l'acc. au sumérien, désigne l'hiérodule (4) qui devait dispenser l'oracle dans le temple qu'elle desservait.

Ar-raǧaz

Suivant I. Goldziher, le *saǧʿ* constitue la préhistoire du mètre poétique arabe ; car le *raǧaz*, qui est le plus ancien mètre de la prosodie arabe, n'est, pour lui, qu'un « rythmisch discipliniertes *saǧʿ* » (5). Le comte de Landberg conteste cette opinion et affirme que « le *raǧaz* et le *saǧʿ* sont aussi anciens l'un que l'autre. Nous les trouvons allant de pair dès le commencement de l'histoire arabe. Ils sont tous les deux une spécialité du peuple arabe, jadis et à l'heure qu'il est. Il y a des tribus qui se distinguent par leur *saǧʿ* ... » (6).

L'étude sémantique du terme *raǧaz* semble donner raison au comte de Landberg. En effet, la racine *r ǧ z*, inconnue en accadien, mais bien attestée dans les langues sémitiques de l'Ouest (7), signifie, comme son doublet *r ǧ s* (8), « agitation, inquiétude, colère, forte émotion pro-

1. T'A *5*, 387, l.11 *sqq.* : الاشجع ... من فيه خفة كالهوج ... الذي كانّ به جنونا ... والشجع ... المجنون من الجهال ... والمشجع ... المنتهي جنونا ... والاشجع ... المجنون.
2. *Cf. supra*, p. 99.
3. *Cf.* réf. *ap.* LAMMENS, *Le culte des Bétyles*, 50.
4. BEZOLD, 265.
5. *Abhandlungen zur arab. Philologie*, 76 ; *cf.* 57 *sqq.* Même opinion *ap.* WELLHAUSEN, *Reste*², 135, n. 3 : « Das *Saǧʿ* ist ohne Zweifel die älteste Form der Poesie, entsprechend dem hebräischen Parallelismus der Glieder ».
6. *La langue arabe et ses dialectes*, 71 *sq.* Sur le dernier point, *cf.* MUSIL, *The Manners and Customs of the Rwala Beduins*, 403 *sqq.*
7. *Cf.* GES.-BUHL, 743.
8. *Cf.* héb. et aram. *r ġ š* ; T'A *4*, 160, l. 17 : والرجس ... كالرجز قلبت الزاي سينا كما قيل الاسد والازد.

duite sous l'action d'influences extrinsèques, grondement résultant de phénomènes atmosphériques, tels le vent, le tonnerre, le tremblement de terre, le grognement des grands animaux » (1).

Ainsi, le *rağaz* aurait désigné à la fois la colère de la divinité et l'état de transe du *kâhin*, transmetteur de cette colère par le moyen de l'oracle. De ce fait, il est loisible de conclure que l'oracle-*rağaz* aurait été essentiellement un oracle de guerre. Le *kâhin*, à la tête de l'armée tirait de l'extase les éléments rythmés des paroles censées être celles de la divinité, décrivant le sort réservé, d'une part, à l'ennemi et, d'autre part, aux lâches de sa troupe qui risquaient de reculer (2).

Que le *rağaz* ait appartenu au culte païen et qu'il ait exprimé la colère divine, dont les calamités sont les conséquences logiques et inévitables dans la pensée antique, cela est démontré par l'usage fait par le Coran des dérivés de *r ğ z* et *r ğ s*, indiquant les plaies d'Égypte (*7*,134 *sqq.*), les foudres de Dieu détruisant le village de Loth (*29*,34) et châtiant les injustes et les hypocrites (*2*,59 ; *7*,162 ; *34*,5 ; *45*,11) ; et aussi *riğz aš-šayṭân* (*9*,11), « les insinuations du démon ». En tant que « colère divine », le *riğz* semble signifier que Dieu abandonne les hommes à leurs anciens maîtres, les démons (3), qui les accablaient de misères et de calamités. De ce fait, le *ruğz* est devenu synonyme d'impureté et d'idolâtrie (4), et le *riğz* caractérise les manifestations du culte païen, telles que boire du vin, jouer au *maysir*, honorer les pierres sacrées, recourir

1. *Cf.* Ges.-Buhl, 743, 746 ; T'A 4, 36-37, 160.

2. À noter qu'*aš-šu(a)ğ'a'* de *š ğ '*, équivalent de *s ğ '*, désigne le « lâche » (T'A *5*, 387, l.27). Le rôle militaire du *râğiz* est attesté par le récit du siège des Kinda par les musulmans ; sentant qu'ils allaient être pris et sévèrement châtiés, ils se rasèrent la tête en signe de consécration à Allâh(!), jurèrent de ne pas se séparer, وجعل راجزهم يرتجز في جوف الليل فوق حصنهم ... وجعل راجز المسلمين يرد عليهم (Ṭabarî, I[4], 2007).

3. Aux 'Adites qui refusaient de renoncer au culte des idoles de leurs ancêtres, le prophète Hûd dit (*Cor.* *7*, 71) : قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان Par ailleurs, ceux à qui Dieu refuse la conversion, sont dits être l'objet du *riğs* (*Cor.* *6*, 125 ; *10*, 100).

4. *Cor.* *74*, 5 ; *22*, 30 : فاجتنبوا الرجس من الاوثان ; T'A 4, 36 : الرجز عبادة الاوثان ... الشرك

à l'oracle bélomantique (1), consommer le sang, manger la chair de la bête morte, celle du porc et celle des victimes immolées aux idoles (2). Les idolâtres eux-mêmes sont appelés *riğs* ; il est recommandé aux fidèles de se détourner d'eux (*9*,95) ; leur raillerie à l'endroit de la révélation ne fait qu'accentuer les ravages de l'idolâtrie dans leurs âmes (*9*,125). À ses femmes, le Prophète demande, en raison du rang supérieur qu'elles occupent par rapport aux autres femmes, de se débarrasser totalement et parfaitement de l'emprise du paganisme, afin que sa famille ne manifeste plus aucun attachement à l'idolâtrie et qu'elle soit d'une pureté exemplaire (3).

Idolâtrie et impureté sont si intimement unies dans le Coran que les « associateurs » sont indifféremment dits *riğs* (*9*,95) ou *nağas* (*9*,28) (4). Or, *nağas* appartient également au vocabulaire cultuel du paganisme sémitique. En effet, *n ğ s*, ayant pour équivalents l'acc. *nagâšu* et l'héb. *nêgêš*, exprime les rapports de l'homme avec la divinité, rapports physiques et immédiats, consistant à entrer dans le sanctuaire, approcher et toucher les symboles divins, manipuler les instruments du culte, pratiquer la prostitution sacrée (5).

De ce contact avec le sacré sont issues les amulettes et les reliques (*anğâs*), ainsi que l'épithète donnée au prêtre, devin ou sorcier qui les dispensait, à savoir *al-munağğis*, qui est tantôt l'équivalent du *kâhin*, tantôt celui du *mu'awwiḏ* (6).

1. *Cor.* *5*, 90 : انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه .

2. *Cor.* *6*, 145 : قل لا اجد في ما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله .

3. *Cor.* *33*, 33 : ... ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى ... ليذهب (الله) عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا .

4. Comp. T'A *4*, 160, l. 13 *sqq.* et 254 *sq.*, où les modalités de lecture de ce terme sont également précisées.

5. Ces significations découlent d'usages hébreux et arabes de cette racine qu'il serait trop long d'exposer en détail. *Cf.* réf. *ap.* Ges.-Buhl, 485 *sq.* ; T'A *4*, 254 *sq.* ; comp. l'ugarit. *n g š* et *n g ṯ*, « s'approcher » (Aistleitner, *Wörterb. der ugarit. Sprache*, *op. cit.*, 201).

6. T'A *4*, 255, l. 16 *sqq.* Le sens fondamental de *' w ḏ* est celui de « toucher quelque chose de sacré ou s'y attacher pour échapper au mal » ; la formule musulmane اعوذ بالله من الشيطان الرجيم exprime bien cette idée. Sur le rôle très

On pourrait donc conclure qu'à l'origine, *sağʿ* et *rağaz* désignaient à peu près la même idée, à savoir l'état d'extase, l'oracle qui s'en suit et l'expression formelle de ce dernier (1). Mais, peu à peu, le *rağaz* prit une signification plus spécialisée, à savoir l'oracle de guerre. De là, il s'écarta de plus en plus de la fonction de *kâhin* pour se rapprocher davantage de celle de *šâʿir*, deux fonctions primitivement unies en une personne (2), mais progressivement différenciées, puisque leurs sources respectives d'inspiration se diversifiaient. C'est dans ce sens que l'on pourrait dire que le *rağaz* fut à l'origine de la poésie profane, alors que le *sağʿ* demeura le mode d'expression du devin qui a toujours été aussi conservateur que le prêtre auquel il s'identifiait souvent, surtout dans les sociétés moins bien structurées, particulièrement dans les groupements nomades.

Sağʿ et rağaz sont-ils une spécialité du peuple arabe?

Sur ce point, donc, le comte de Landberg paraît être plus près de la vérité que Goldziher ; mais, là où il nous semble aller trop loin, c'est quand il affirme que *sağʿ* et *rağaz* sont « une spécialité du peuple arabe ». Or, si haut que l'on remonte dans l'histoire des civilisations qui nous sont connues, on ne peut s'empêcher de constater la prédominance du rythme et de l'assonance dans le langage divinatoire et notamment oraculaire. Pour les peuples indo-européens, ce fait est déjà prouvé par la forme versifiée des oracles grecs et par des constatations émises par A. Boissier à propos des Étrusques et des Ḥittites.

« Les rapports des augures (étrusques), nous dit-il, paraissent avoir été soumis à des formes métriques, comme celles de certains *carmina* italiques » (3). Chez les Ḥittites, les observations ornithoscopiques semblent avoir été notées en prose rythmée. « Les réponses des augures hittites — si cela n'est pas un mirage —, ajoute-t-il, sonnent comme

important de cette racine dans la formation des noms propres et des théophores comme ʿÂ'iḏ Allâh, Îḏ Allâh, *cf.* TʿA *2*, 573-5.

1. Comp. la racine sémitique *n b '*, signifiant « être en extase, donner un oracle en extase » (*cf.* HALDAR, *Associations*, 109). Pour d'autres significations, marquant la ligne d'évolution suivie par cette racine, *cf.* BEZOLD, 189 ; GES.-BUHL, 478.

2. *Cf.* GOLDZIHER, *Die Ğinnen der Dichter*, in ZDMG 45/1891, 685 *sqq.* ; *supra*, p. 64 *sqq.*

3. *Mantique babylonienne et mantique ḥittite*, 35. Il cite à ce propos la question que se pose CARL THULIN, *Italische sakrale Poesie und Prosa*, 67, en ces termes : « Wenn wir nun in den feierlichen Sprüchen der Pontifices und Augures eine feste Gliederung erkannt haben, so folgt die Frage, die noch nie aufgestellt worden ist, ob auch die response der Haruspices in einer sprachlichen Kunstform abgefasst waren ».

des cantilènes, refrains monotones, qui scandent le battement d'ailes de grands oiseaux qui disparaissent à l'horizon » (1).

Pour les civilisations sémitiques, quoique nous disposions d'une riche littérature antique qu'il nous est impossible, vu son contenu et ses particularités stylistiques, de ne pas qualifier de « poétique », nous ignorons encore tout de la prosodie antique et de ses procédés.

Mais, il est fort probable que la «mîmation», attestée à une époque très reculée, dans l'aire sémitique, n'a été, à l'origine, qu'un phénomène rythmique. Or, il a été démontré, notamment par Jirku (2), que ce phénomène est intimement lié à la terminologie divinatoire dans ses manifestations les plus anciennement attestées.

Oracles en poésie et oracles en prose se partagent les plus anciens livres de l'Ancien-Testamment. À lire attentivement la malédiction prononcée par Noé à l'adresse de Kanʿân (*Gen. 9*,25 *sqq.*), la bénédiction d'Isaac pour Jacob (*Gen. 27*,28 *sq.*), sa prédiction sur Esaü (*Gen. 27*,39 *sq.*), qui se présentent toutes sous la forme oraculaire, on y constate une certaine recherche rythmique et assonantique qui les rapproche du *sağʿ* arabe (3). La même constatation peut être faite à propos de la prophétie de Jacob (*Gen. 49*,1-17) et particulièrement à propos des oracles de « Bilʿâm ben Beʿôr, devin (litt. pratiquant la *petôrah* (4)) dont la patrie (*êrêṣ benê ʿammô*) est (située) sur le Fleuve » (*Nom. 22-24*).

1. *Ibid.* ; l'auteur donne comme exemple KUB XVIII, 5, p. 6, qu'il traduit.

2. *Cf.* A. JIRKU, *Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelischen Mantik*, in *Biblica* 34/1953, 78-80 ; *id.*, *Weitere Fälle vom affermativem -ma in Hebräischen*, in *Vetus Testamentum* 7/1957, 391-2 ; *cf. ib.* 201 *sq.* ; H. CAZELLES, *La mimation nominale*, in GLECS 5/1948-51, 79-81 ; H. D. HOMMEL, *Enclitic Mem in the Nord-West Semitic, especially Hebrew*, in JBL 76/1957, 85-107 (références).

3. *Cf.*, dans *Gen. 9*, 25 *sqq.*, le parallélisme entre *ârûr* et *bârûk*, l'intonation rythmique de *ʿêbêd ʿabadîm*, la répétition de *ʿêbêd la-mô* et l'allitération entre *yafet* et *le-yafêt*. Noter, dans *Gen. 27*, 28 *sq.*, les assonances *ha-Elohîm... ha-š-šamaîm, âmîm... le-ommîm, ha-arêṣ... we-tîreš, orarêka ârûr* et *mebârkêka bârûk*. Dans *Gen. 27*, 39 *sq.*, le pronom possessif *-ka*, répété trois fois, et la syllabe biconsonnantique *ʿl*, répétée quatre fois, marquent la sonorité rythmique de ces courtes phrases.

4. Si nous adoptons une telle traduction, contraire à celle en cours, faisant de *petorah* un nom de lieu, c'est que nous pensons que ce mot désigne une spécialité divinatoire, consistant à tirer présage (comp. *Nom. 24*, 1 : *neḥašîm*) de l'observation des taureaux sacrifiés et à les interpréter, tel qu'il ressort de l'acc. *patâru*, signifiant, entre autres, « ablation de la tête (*qaqadda*) du taureau sacrifié » (BEZOLD, 221) et « interprétation des signes », sous la forme de *pašâru* (*ib.*, 229 ; GES.-BUHL, 669), ainsi que du récit lui-même qui fait état de sacrifices de sept taureaux et de sept béliers, répétés avant chaque oracle (*Nom. 22-24*). Sur Balʿâm, *cf.* S.

Sans vouloir nous attarder sur ces oracles, relevons en passant et à titre d'exemple, le parallélisme à la fois rythmique et sémantique qui domine le premier d'entre eux (*Nom. 23*,7-10) :« Ârâm » et « montagne de l'Orient », « Ya'qûb » et « Israël », « maudire » et « se courroucer », « le sommet des rochers» et « le haut des collines», « voir» et « considérer», « habiter à part » et « ne pas être compté au nombre des nations », etc.

Les caractéristiques du *saǧ'* se retrouvent également dans le *cantique de Moïse* (*Dt. 32*), comme dans sa bénédiction prophétique (*Dt. 33*), bien que nous soyons en face d'une poésie dont l'expression est bien plus évoluée. Avec le *cantique de Débora* (*Juges 5*) et celui d'Anne (I *Sam. 2*,1-10), ce genre poétique constitue, une étape entre le *saǧ'* primitif et le style châtié et fleuri du Psalmiste et des oracles prophétiques d'Isaïe, de Jérémie et des autres prophètes d'Israël (1).

Ancienneté du saǧ'

De l'ensemble de ces constatations sur l'expression formelle de l'oracle sémitique, il se dégage une conclusion qui ne saurait être excessive, malgré les lacunes que présente ce domaine de la recherche ; elle porte sur l'antiquité du *saǧ'* arabe et sur son appartenance à l'oracle extatique déjà auprès des plus anciennes couches du peuple sémitique.

Que les oracles en *saǧ'* que la tradition islamique attribue à des *kâhins* ou *kâhinas* préislamiques soient, au dire de R. Blachère, « des pastiches plus ou moins réussis » (2), cela n'infirme en rien notre conclusion ; car les faussaires ont certes imité un modèle qu'une tradition divinatoire continue a transmis de génération en génération. En effet si l'on refusait d'admettre l'existence d'une telle tradition, on ne saurait comprendre l'accusation portée par les « associateurs » mekkois à l'endroit du Prophète, comparant ses extases, son inspiration et sa prose rythmée à celles des *kâhins*, *sâḥirs* et *šâ'irs* de l'Arabie ancienne (1).

En l'occurrence, le contenu de l'oracle nous importe peu ; c'est son expression formelle, sa terminologie propre, ses obscurités voulues, ses circonstances déterminantes, la nature et les états des organes inspirés et la source de leur inspiration qui nous retiendront particulièrement.

Il serait vain de dresser l'inventaire de tous les oracles arabes dispersés à travers les écrits biographiques, exégétiques, historiques et littéraires (2). Seuls seront retenus certains d'entre eux qui se réclament d'une haute antiquité dans l'histoire arabe et qui présentent des caractéristiques propres à nous aider à retrouver les principaux traits du modèle primitif.

Thèmes des oracles arabes

Wellhausen en a énuméré brièvement les thèmes (3), relevant les détails suivants : les devins « ont coutume de se voiler lors de la vision ; d'où le nom de Ḏû l-Ḫimâr, « l'homme au voile », conféré à plusieurs voyants ... (4). Ils se servent de la forme poétique du *saǧ'*, phrases

DAICHES, *Balaam— a Babylonian bârû*, in *Hilprecht Anniversary Volume*, Leipzig 1909, 60-70 ; W. F. ALBRIGHT, *The oracles of Balaam*, in JBL 62/1944, 207-233 : poèmes du milieu du XIIIe siècle-fin XIIe ; R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharain*, Rome 1948 (*Analecta Orientalia*, 26), 119 *sqq.* : devin du N-E de la Syrie. Rien d'étonnant qu'il soit influencé par la divination assyro-babylonienne, pratiquée depuis le début du IIIe millénaire et répandue hors de Mésopotamie. *Cf.* encore *supra*, p. 88, n. 4 ; *infra*, p. 410.

1. Il est frappant de constater une telle évolution entre les toutes premières sourates révélées et les autres groupes de sourates de la révélation coranique, selon leur classification chronologique (*cf.* NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorans*, I, 74 *sqq.*).

2. *Introduction au Qoran*, 178, n. 248. Toutefois, dans un ouvrage récent, où un paragraphe est consacré au *saǧ'* (*Histoire de la Littérature arabe*, II, Paris 1964, pp. 188-195), l'auteur leur reconnaît de justesse le rôle de témoins. « En fait, dit-il, ce sont des apocryphes, tout juste capables d'évoquer des compositions authentiques à jamais disparues » (p. 189 *sq.*). Et plus loin : « Il est cependant permis de se demander si ces vaticinations apocryphes et maladroites ne reflètent pas mieux qu'on le pense les anciennes « prophéties » des *kâhin* s'adressant à leur tribu dans un langage fruste et malhabile » (p. 192). NÖLDEKE évite de se prononcer sur leur ancienneté, tout en la laissant transparaître. Constatant qu'il est fait appel dans ces formules moins au témoignage des divinités qu'à celui de divers objets de la nature, il dit : « Die Frage, inwieweit diesen Formel ursprünglich animistische Vorstellungen zugrunde liegen, muss hier unerörtert bleiben » (*Geschichte des Qorans*, I, 75, n. 1).

1. *Cf. supra*, p. 64 *sq.*. J. FÜCK, *'Arabîya* (trad. fr.), 129 *sq.*, constate que le style des manifestations extatiques des anciens devins était au-dessus de la langue commune. Il en fut de même pour le Coran. Déjà WELLHAUSEN disait : « Die wichtigsten Dokumente für den Stil der Kahine sind die ältesten Suren des Qorans (*Reste*2, 137, n. 4). On trouvera les numéros de ces sourates *ap.* NÖLDEKE, *loc. cit.*

2. On en trouvera les réf. *ap.* WELLHAUSEN, *Reste*2, 137 *sqq.* ; NÖLDEKE, *loc. cit.*, auxquelles BLACHÈRE, *Introduction au Qoran*, *loc. cit.*, ajoute *Aǵ*3 *9*, 84 (devin des Banû Asad) et IBN 'ABD RABBIH, *'Iqd*, I, 133 (Saṭîḥ). À propos de Ṭarîfa, *cf.* encore *Aǵ. 13*, 109 *sq.* ; YÂQÛT, IV, 383 ; sur la *kâhina* des Iyâd, *cf. Aǵ. 20*, 23 *sq.* ; sur al-Ǵayṭala, *kâhina* des Banû Sahm, *cf.* IBN HIŠÂM, 133 ; sur la *kâhina* des Ḥadas, *cf. ib.*, 797 ; ṬABARÎ, I3, 1617 ; sur 'Awf b. Rabî'a b. 'Âmir al-Asadî, *cf.* encore IBN AL-AṮÎR, I, 377 ; sur Salama b. Abî Ḥayya, le *kâhin* de Quḍâ'a, *cf.* YÂQÛT, IV, 969 ; etc. Enfin, on en trouvera plusieurs *ap.* NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 128-34.

3. *Reste*2, 135 ; *cf.* également NÖLDEKE, *op. cit.*, 75.

4. Affirmation non fondée ; en effet, le seul *kâhin*, à notre connaissance, qui

courtes et parallèles, dont quatre à six environ seront unies par la rime en une période ... (1). Ils ont pour manière de s'étonner eux-mêmes (*mâ adrâka*) face à leurs étranges visions et paroles ... (2). Ils commencent volontiers par des formules de serment (3) (et) jurent par le soleil (*Cor. 91*,1), la lune (*91*,1 ; *74*,32 ; *84*,18) et par les étoiles (*53*,1 ; *86*,1 *sqq*), par le soir (4) et le matin (5), par les nuages (*51*,2?) et les vents (*51*,1 ;

portât ce surnom, fut al-Aswad (Ṭabarî, I[4], 1796) ; le nom d'Aws b. Rabî'a, cité par Wellhausen, d'après T'A *3*, 195 [l. 28], ne correspond à rien, puisque cette source a 'Awf b. ar-Rabî' b. Samâ'a (comp. *supra*, p. 93, au sujet de *ḥûmrô*, nom araméen du prêtre). Wellhausen ajoute : « Muḥammad und Ṭulaiḥa (Ṭabarî, I[4], 1890, 10) hüllen sich ein, wenn sie einen prophetischen Anfall erwarteten ». Le membre de phrase que nous négligeons dans le texte renvoie, sans réf., à la « couverture » de Moïse.

1. L'essentiel de la n. 3 de Wellhausen a été cité plus haut (p. 153, n. 5). Suit, dans le texte, une affirmation qui nous semble gratuite, puisque ni l'auteur ni nous-même n'avons réussi à l'étayer d'un seul exemple : « Sie nennen sich selber nicht Ich, sondern Du, weil sie nicht in ihrem Namen sprechen, sondern im Namen des Geistes, der sie anredet ». L'auteur se fonde certainement sur les sourates *68 69, 89, 93, 107, 108, 110*, etc., où l'Inspirateur parle à l'inspiré ; *cf.* cependant *Cor. 109*, par ex., où l'inspiré parle à la première personne rapportant les paroles de sa source. En dehors du Coran, ce procédé n'est attesté dans aucun des oracles que nous connaissons.

2. L'auteur fait d'un procédé stylistique, utilisé treize fois dans le Coran (*69*, 3 ; *74*,27 ; *77*,14 ; *82*,17,18 ; *83*,8, 19 ; *86*,2 ; *90*, 12 ; *97*, 2 ; *101*, 2, 10 ; *104*, 5), une caractéristique du style oraculaire arabe, alors qu'aucun oracle extra-coranique, parmi ceux qui nous ont été conservés, ne connaît cet usage. Toute cette phrase (et en particulier la dernière partie : «... als stünden sie selber ihnen fern und fremd gegenüber») ne nous paraît pas justifiée ; car, dans tous ces textes, l'expression *mâ adrâka mâ...*, « qu'est-ce qui pourrait te faire savoir ce qu'est... », est utilisée par l'Inspirateur à l'adresse de l'inspiré pour lui montrer la transcendance de la révélation, laquelle lui apprend des connaissances inaccessibles par tout autre moyen (comp. *Cor. 56*,27 ; *69*, 2 où *mâ* seul a la même valeur). À noter que *mâ* peut désigner la personne dans le Coran (*cf. 91*, 5-7).

3. L'auteur cite, entre parenthèses, la formule *lâ uqsim*, employée huit fois dans le Coran (*56*,75 ; *69*,38 ; *70*,40 ; *75*,1, 2 ; *81*, 15 ; *84*, 16 ; *90*, 1) et considérée par la plupart des exégètes comme équivalente à *uqsim* (Ṭabarî, *Tafsîr*, 27, 105, l. 1 *sqq.*). Il faut y ajouter les nombreux versets coraniques introduits par *wâw al-qasam* (*cf*, *50*, 1 *sqq.* ; *51*, 1 *sqq.* ; *52*, 1 ; etc.) et *tâ' al-qasam* (*cf. 37*, 56 ; *26*, 97 ; *21*, 57, etc.). Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, 75, note que ces formules de serments, au nombre de trente, appartiennent aux sourates de la première période ; une seule (*64*, 7) d'entre elles est de la période médinoise.

4. والشفق (*84*, 16), والعصر (*103*, 1). Comp. Ibn Hišâm, 11 (oracle de Saṭîḥ) : والشفق والغسق والفلق.

5. والفجر (*89*, 1), والصبح (*74*, 34), والضحى (*93*, 1 ; *91*, 1).

77,1 *sqq.*?), par les montagnes (1) et les fleuves (*51*,3?), par les plantes (*95*,1?) et les animaux (*100*,1 *sqq.*?), par le pic (?) et le pigeon (?) par le loup et la grenouille » (2). Nöldeke n'en énumère que « les sites (3) et les bornes des chemins (4), les animaux (?) et les oiseaux (?), le jour *91*,3 ; *92*,2) et la nuit (*74*,33 ; *84*,17 ; *91*,4 ; *92*,1 ; *92*,2), la lumière et l'obscurité (5), le soleil, la lune et les étoiles, le ciel (*51*,7 ; *85*,1 ; *86*,1, 11 ; *91*,5) et la terre (*86*,12 ; *91*,6) » (6).

Rapports avec les anciennes sourates du Coran

Ces deux auteurs forgent le modèle de l'oracle arabe sur les plus anciennes sourates du Coran, tant ils sont convaincus que Mahomet usa du style des inspirés de l'Arabie, qui plonge ses racines dans la plus ancienne tradition sémitique. Mais, parmi les serments coraniques, il en est qui sont marqués par les conceptions prophétiques, cosmogoniques et eschatologiques du monothéisme, tels *Cor. 37*,1 *sqq.* ; *52*,1 *sqq.* (comp. *36*,1 ; *38*,1 ; *43*,2 ; *44*,2 ; *50*,1) ; *68*,1 ; *74*,1-2 ; *85*,2 ; *91*,7 ; *51*,1 *sqq.* ; *77*,1 *sqq.* ; *79*,1 *sqq.* ; *100*,1 *sqq.*

Il y a eu, par conséquent, dans le Coran, une adaptation de l'oracle aux exigences des nouveaux concepts qu'il devait exprimer, adaptation rendue d'autant plus inévitable que le Prophète entendait s'affranchir de toutes les formes compromettantes du paganisme, afin de mettre en relief l'originalité de son message et sa transcendance.

1. والتين والزيتون (95, 1 ; Yâqût, I, 911), وطور سينين (*95*, 2), والطور (*52*, 1).

2. Le loup et la grenouille figurent dans deux oracles attribués à Musaylima ; le premier vient dans une formule de serment (*cf.* Ṭabarî, I[4], 1933 : الليل الاطحم والذئب الأدم والجذع الأزلم), la seconde sous la forme suivante (*ib.* 1933-4) : يا ضفدع ابنة ضفدع نقي ما تنقين اعلاك في الماء واسفلك في الطين لا الشارب تمنعين ولا الماء تكدرين.

3. S'agit-il de *balad*, dans *Cor. 90*, 1, et *95*, 3, où il désigne la Mekke? Comp. Yâqût, IV, 969 (oracle du *kâhin* de Quḍâ'a) : والبيت والحرم, et *Aġ. 16*, 76 (prophétie de Sayf b. Ḏî Yazan) : والبيت ذي الحجب.

4. *Cf. Aġ. loc. cit.* : والعلامات على النصب.

5. Dans l'oracle de Ṭarîfa cité ci-après, p. 163. Comp. Mas'ûdî, III, 394 *sq.* (oracle de Saṭîḥ) : « Par la lumière, par le crépuscule, par les ténèbres, par l'obscurité ». Yâqût, *loc. cit.* : « Par la lumière et l'obscurité ».

6. *Ibid.* Toutes les références sont ajoutées par nous.

De ce fait, bien que sa vision de l'univers créé, dont il invoque solennellement le témoignage, s'exprime par les formes stylistiques de la divination, l'esprit de ces formes et leur terminologie, qui ont dû subir des modifications substantielles, ne nous permettent pas d'apercevoir le modèle primitif, qui devait certes êtres formellement beaucoup plus sobre et conceptuellement plus pauvre, de la même manière qu'était sommaire, aux yeux du nomade, la silhouette de son inspirateur et chétive l'idée qu'il se faisait de lui. L'analyse des oracles païens que nous aurons retenus comme représentatifs de ce style, ne manquera pas de nous en convaincre.

Spécimens d'oracles

Le plus ancien oracle arabe qui nous ait été conservé par la tradition semble être celui qui fut à l'origine de la réforme du culte idolâtrique en Arabie centrale. En effet, le réformateur ḫuzâ'ite, 'Amr b. Luḥayy (milieu du IIIe siècle), reçut, par l'entremise de son *ra'î*, surnommé Abû Ṯumâma, l'oracle suivant (1) :

Oracle de 'Amr b. Luḥayy

« Pars vite, et à dos de chameau, de la Tihâma accompagné de la bonne fortune et de la sauvegarde ! — Assurément (je pars), dit 'Amr, et je ne demeure plus sur place.

— Rends-toi sur la côte de Ǧudda, reprit le *ra'î* ; tu y trouveras des idoles toutes prêtes ; amène-les dans la Tihâma et ne crains rien (2) ; puis appelle les Arabes à leur culte ; tu seras écouté ».

Cet oracle dont les trois parties sont agencées en trois rythmes, est comparable par sa sobriété sa brièveté et la clarté de ses termes aux plus anciens oracles sémitiques que nous connaissions (3). Qu'il soit historique ou non, son style, débarrassé de toute recherche et de toute équivoque, plaide en faveur de son ancienneté. Il appartient, à notre

1. IBN AL-KALBÎ, 33 : عجل بالمسير والظعن من تهامه بالسعد والسلامه قال : جير ولا اقامه. قال : ايت ضف جده تجد فيها اصناما معده ، فاوردها تهامه ولا تهاب ، ثم ادع العرب الى عبادتها تجاب.

2. ROSA KLINKE-ROSENBERGER, in *K. al-aṣnâm*, 135, n. 393, compare *lâ taḫâb* à *al-tîrâh*, formule qui figure dans le récit de la vocation de Jérémie (*1*, 8) et d'Ézéchiel (*2*, 6). *Cf.* S. L. KÖHLER, *Die Offenbarungsformel « Fürchte dich nicht! » im Alten Testament, in Schweizerische Theologische Zeitschrift* 36/1919, 33-39.

3. *Cf. supra*, p. 151.

avis, à un premier groupe d'oracles anciens dont il nous reste peu de témoins (1).

Le deuxième groupe, mieux attesté, est lié à des événements dont l'historicité ne saurait être mise en doute : il s'agit, d'une part, de la rupture du barrage de Ma'rib (2), dont la lointaine prévision est conçue par la légende comme ayant été la cause de la poussée des tribus du Sud-Ouest vers le centre et le Nord et, d'autre part, des guerres entre tribus arabes et Perses.

Oracle de Ṭarîfa al-kâhina

Le plus célèbre oracle de ce groupe est celui qui est attribué à Ṭarîfa *al-kâhina* annonçant au chef de sa tribu, 'Amrân b. 'Âmir, de Kahlân b. Sabâ', lui-même *kâhin*, le prochain éclatement du barrage de Ma'rib (3), « Par l'obscurité et la lumière, lui dit-elle, par la terre et le ciel ! Viendra vers vous l'eau, comme la mer quand elle est gonflée, laissant votre terre déserte, poussée par le vent d'Est.

— Quand cela aura-t-il lieu, ô Ṭarîfa, lui demande 'Amrân ?

— Après six générations (4) que franchit le père par rapport à l'en-

1. Au même groupe appartient l'oracle de la *kâhina* qui prédisait sa mort à az-Zabbâ' (= Zénobie, m. en 274) : ارى هلاكك بسبب غلام مهين غير امين وهو عمرو بن عدي ولن تموتي بيده ولكن حتفك بيدك ومن قبله ما يكون ذلك (TABARÎ, I², 762).

2. Cette carastrophe est datée de 542 ap. J. C. (RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, 26) ; mais cette date est celle de la rupture définitive du barrage, alors que l'oracle en question peut viser des menaces de rupture qui auraient été suivies de restaurations successives enrayant le danger. L'une d'elles eut lieu sous Abraha en 540 (*cf.* E. GLASER, *Zwei Inschriften über der Dammbruch von Mârib*, in MVAG 2/1897, pp. 360-487). Le terme *bi-mudayda*, utilisé par YÂQÛT, IV, 385, l. 5), répond au souci de l'auteur de lier dans le temps le récit de l'oracle et celui de sa réalisation. Le barrage avait été construit à l'époque des Mukarribs sabéens (IIe siècle ap. J. C.) qui auraient déplacé leur capitale de Sirwâḥ à Ma'rib en vue de l'exécution de cet ouvrage (J. PIRENNE, *Le Royaume Sud-Arabe de Qatabân et sa Datation d'après l'Archéologie et les Sources classiques jusqu'au Périple de la Mer Erythrée*, Louvain 1961 (*Bibliothèque du Muséon*, 48), pp. 42, 62).

3. *Cf.* YÂQÛT, IV, 384.

4. Le sens de عدد est volontairement obscur ; il s'agit d'un fém. plur., comme il découle de ست ; d'où deux lectures sont possibles : *'idad* de *'idda*, signifiant, entre autres, « grand nombre d'années, nombre déterminé d'années », ou *'udad* de *'udda*, signifiant, entre autres, « les provisions conservées pour une mauvaise an-

fant ; c'est alors que viendra sur vous une eau torrentielle, d'une abondance terrifiante [1], une grande catastrophe et un fait lourd de conséquence ; car il dévastera les demeures, fera avorter les chamelles [2] et rendra plus odoriférant l'œil-de-bœuf. [3].

— Mais nous aurons ainsi perdu cruellement tous nos biens, ô Ṭarîfa, s'écria ʿAmrân ! Rends plus explicite ce que tu viens de dire !

— Une grande calamité vous atteindra, reprit Ṭarîfa, par des eaux torrentielles agitées, et une énorme catastrophe ! Veillez sur le barrage, afin que [ses eaux] ne débordent pas, bien qu'il n'y ait pas moyen d'échapper à ce qui est prévu. Allez au fond de la vallée, vous verrez le vieux [4] gros rat des champs extraire tout roc dur avec des dents aiguës et des ongles vigoureux » [5] !

Quelle que soit l'opinion que l'on se fasse de l'authenticité de cet oracle et de la véracité de ce récit, établissant un lien de cause à effet entre la rupture du barrage de Ma'rib et l'émigration vers le Nord des tribus yéménites, il reste acquis que sa forme stylistique et son contenu sémantique correspondent bien à ceux de l'oracle sémitique. Car, en plus de son rythme et de sa cadence, il comprend, d'une part, la descrip-

née, la dîme prélevée sur les tribus nomades ». Plusieurs significations de la racine *ʿ d d* indiquent un retour périodique, notamment de la douleur résultant d'une piqûre, d'une maladie, de la rencontre annuelle de la lune avec la constellation des Pléiades (*cf.* TʿA *2*, 420-424). « Générations » nous a paru préférable à « révolutions », puisque la présence à la Mekke des Ḫuzâʿites, descendants de Ḥâriṯa b. ʿAmr b. Muzayqyâ b. ʿÂmir Mâ' as-Samâ, qui se scinda de Ṯaʿlaba al-ʿAnqâ' b. ʿÂmir b. ʿÂmir Mâ' as-Samâ', ancêtre des Aws et Ḫazraǧ, lors du départ de Ma'rib (Yâqût, IV, 385), semble remonter aux débuts du IIIᵉ siècle de notre ère.

1. *Hayl* est probablement une contraction, nécessitée par l'assonance, de *hâîl* (de *h w l*) ; car, *hayl*, nom d'action de *h y l*, signifiant « sable répandu, grand nombre de... » (en parlant de substances sèches), ne peut être ici un qualificatif de *fayḍ*.

2. Comp. *Cor. 81,* 4 : واذا عطلت العشار .

3. *ʿArâr* a plusieurs significations ; celle que nous adoptons, nous semble mieux convenir au contexte. Le buphtalme (*buphtalmus sylvestre*) ou œil-de-bœuf est une plante sauvage qui parfume les terres incultes du Naǧd (TʿA *3*, 400, l. 14 *sqq.*). L'oracle annonce que l'eau du barrage va se répandre sur les terres en friche et en fertiliser les plantes sauvages.

4. *Al-ʿâdî*, litt. « qui remonte au temps de ʿÂd » ; en allégeant le *yâ'*, on peut traduire par « rapide à la course, assaillant, ennemi ».

5. La forme sous laquelle est rapporté cet oracle par Yâqût nous a paru être la plus simple et la moins artificielle ; on en trouvera une forme plus développée et plus fantaisite *ap.* Masʿûdî, III, 378 *sqq.* Par contre, Ibn Hišâm, 8 *sq.*, ne fait pas état de l'intervention de Ṭarîfa dans son récit de la rupture du barrage de Ma'rib.

tion de l'événement à venir et, d'autre part, le signe authentifiant les paroles de l'inspirée [1]. Ce processus ne saurait avoir été emprunté au Coran, puisqu'il y est inconnu. D'autre part, par le truchement du dialogue, l'inspirée explicite l'oracle en lui donnant trois formes, allant du plus obscur au plus clair [2].

Autre oracle de Ṭarîfa

Ce même procédé est appliqué dans un autre oracle de Ṭarîfa [3]. Se trouvant à la tête des tribus ḫuzâʿites qui se dirigeaient vers la Mekke pour y supplanter les Ǧurhumites, elle leur dit : « Ne vous approchez pas de la Mekke avant que je ne vous le dise ! Ce que je dis, personne d'autre ne me l'apprit que le Sage [4], l'Arbitre [5], Seigneur de toutes les nations arabes et non arabes ».

Les Ḫuzâʿites lui disent : « Que proposes-tu, ô Ṭarîfa ? » — « Prenez, leur dit-elle, le chameau aux grandes mâchoires [6] et couvrez-le de sang ; (ainsi) sera à vous la terre des Ǧurhum, voisins de sa maison sacrée ».

Il est évident que le monothéisme de cet oracle jure avec le paganisme des Ḫuzâʿa ; mais l'existence d'une *kâhina* à la tête de la tribu en marche vers le Ḥiǧâz demeure vraisemblable. Qu'elle ait prononcé un oracle à cette occasion, cela n'a rien d'étonnant ; mais cet oracle a dû être

1. Comp. par ex. *Is. 7*, 14 *sqq.* ; *8*, 1 *sqq.*

2. À cet oracle comp. celui attribué à Saṭîḥ (Masʿûdî, III, 394 *sq.*) annonçant une pluie orageuse qui allait emporter le troupeau de sa tribu.

3. *Aġ.* 13, 109 *sq.*

4. *Al-ḥakîm*, épithète divine très fréquente dans le Coran (*cf.* Flügel, *Concordance, s.v.*).

5. المحكم , de lecture incertaine ; en effet, on peut lire *muḥakkam* (comp. *ḥakam*, in *Cor.* 6, 114), *muḥakkim* (difficilement *muḥkam* et *muḥkim*). La lecture *muḥakkim* confère à ce double attribut la signification de « le Sage qui donne la sagesse ». En supposant un instant que cet oracle fût authentique, ces deux épithètes pourraient être la corruption de Ḥawkum, nom d'une divinité oraculaire des Qaṭabanites, parèdre d'Anbay (Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 43), devenu inconnu pour les transmetteurs musulmans. Dans cette hypothèse, رب جميع الامم من عرب وعجم , serait une amplification ultérieure, inspirée vraisemblablement de *Cor. 70*, 40 : رب المشارق والمغارب (comp. *26*, 27 ; *73*, 9 ; *55*, 16-17 ; *70*, 40).

6. *Aš-šadqam* peut être également le nom propre d'un chameau, par analogie avec aš-Šadqam, étalon du roi an-Nuʿmân b. al-Munḏir (*cf.* TʿA *8*, 357).

remanié par ceux qui l'ont fixé par écrit. Même dans le cas où il aurait été entièrement forgé, cela révèle un état d'esprit, familier aux anciens Arabes, qu'il serait abusif de méconnaître.

Oracle de la kâhina des Iyâd

La *kâhina* des Iyâd, en guerre avec les Perses, n'a pas agi différemment de Ṭarîfa. En effet, c'est dans un oracle, comportant un signe, qu'elle annonça la victorie à ses contribules.

« S'ils tuent d'entre vous un adolescent inoffensif ou bien s'ils saisissent un vieillard décrépit, vous couvrirez leurs gorges de sang et vous en abreuverez des sabres altérés ». Ayant tué un adolescent et s'étant emparés des chameaux qu'il gardait, les Perses furent sévèrement défaits par les Iyâd à la fin de la même journée (1).

Oracle du kâhin des Banû Asad

Le *kâhin* des Banû Asad, ʿAwf b. Rabîʿa b. ʿÂmir, prononça un oracle à la veille de l'assassinat de Ḥuǧr, roi des Kinda et père du poète Imruʾ al-Qays (2) :

« Qui est le roi fort (3), victorieux et invincible, [dont] les chameaux sont comme un troupeau de buffles (4) ? Voici que son sang sera répandu et il sera demain le premier à être dépouillé ». On lui demanda : « Qui est-ce ? — N'était la frayeur d'une âme craintive, je vous dirais clairement (5) qu'il s'agit de Ḥuǧr ».

Bien que moins riche par ses images et moins poétique par son expression, cet oracle s'inscrit dans le contexte oraculaire sémitique. On y retrouve la même démarche de l'esprit et la même structure de la pensée que dans certains des plus anciens oracles d'Isaïe : description de la puissance de l'ennemi et du sort funeste qui lui est réservé.

Dans l'oracle contre les Assyriens (*17*,12-14), par exemple, le prophète décrit, dans un premier volet du triptyque, le grondement des nations

1. *Aġ. 20*, 23 *sq.*
2. IBN AL-AṮÎR, I, 377 ; comp. *Aġ*3, *9*, 84, traduit *ap.* BLACHÈRE, *Histoire de la littérature*, II, 192 *sq.*
3. الصلهب. Blachère adopte la var. الصيهب ou المصيهب, « blond », qui nous semble fautive.
4. *Aġ.* ajoute ici : لا يعلق رأسه الصخب, « le vacarme le laisse impassible » (Blachère).
5. ضاحية ; *cf.* TʿA *10*, 217, l. 7 *ab fine* : فعله ضاحية اي علانية.

dispersées devant les envahisseurs, « comme la paille des hauteurs au souffle du vent » ; dans le second volet, il annonce, par le jeu des contrastes, la fin du cauchemar : « Au temps du soir, voici la consternation ; avant le matin, ils ne sont plus. Voilà le partage de ceux qui nous pillent, et le sort de ceux qui nous dépouillent ».

Le dialogue, fréquent dans le style oraculaire arabe, trouve son illustration dans ce bel oracle d'Isaïe (*21*,11-12) contre Édom : « On me crie de Seʿîr : « Sentinelle, où en est la nuit ? Sentinelle, où en est la nuit ? » La sentinelle répond : « Le matin vient et la nuit aussi. Si vous voulez m'interroger, interrogez ; revenez une autre fois » (1) !

Signe révélateur : les auteurs de la *Sîra* usent sans réserve du style oraculaire non seulement dans la partie qu'ils consacrent à la « préparation » coranique (2), mais aussi dans les récits des guerres survenues entre la jeune communauté musulmane et les « associateurs » arabes.

Dans ce dernier cas, l'existence de tels oracles n'est pas impossible, d'autant plus qu'ils sont attribués à des *kâhinas* païennes et qu'ils cadrent bien avec le climat psychologique créé par ces guerres qui différaient tant soit peu de celles qui avaient cours auparavant. Rien d'étonnant à ce qu'al-Ġayṭala (3), la *kâhina* des Banû Sahm, ait annoncé, par des paroles prononcées par son djinn inspirateur (*ṣâḥibu-hâ*) et dans des termes obscurs, incompris des Qurayšites, les deux batailles meurtrières de Badr et d'Uḥud (4). Une première nuit, il lui dit : « Je sais ce que je sais. Un jour d'extermination et de massacre » ! Une seconde nuit, il lui dit : « Trépas (5) ! Quel trépas ! Y seront terrassées des mamelles (6) à l'avantage des flancs (7) ! »

1. Par son contenu sibyllin, cet oracle peut être comparé aux oracles perpétuels syriens dont APULÉE (*Métam.* IX, 8) nous conserva un échantillon : « Les bœufs attelés fendent la terre, afin que les campagnes produisent leurs fruits ».
2. *Cf.* IBN HIŠÂM, 129-150, et *supra*, p. 81 *sqq.*
3. Ce nom désigne l'ancêtre (fém.) des Banû Sahm (TʿA *8*, 46 *in fine*) ; il devait être porté par la *kâhina* de la tribu, héritière des prérogatives de l'ancêtre. Comme nom commun, il désigne un fourré de *ṭurfâʾ*, tamaris, qui, à notre avis, aurait été à l'origine du *teraphîm* comme tente sacrée (*cf. supra*, p. 142 *sqq.*).
4. IBN HIŠÂM, 132 : ادر ما ادر. يوم عقر ونحر... شعوب ما شعوب. تصرع فيه كعب لجنوب.
5. *Ša(u)ʿûb* ; *cf.* TʿA 1, 37, l. 24 *sqq.* : اسم المنية.
6. Nous lisons *kuʿub*, plur. de *kuʿb* (TʿA *1*, 178, l. 13, où le plur. n'est pas donné).
7. Nous lisons *ǧunûb*, plur. de *ǧanb* (TʿA 1, 201, l. 2 *sq.*). Cette phrase est d'interprétation difficile. Nous l'avons comprise dans ce sens que la souche nourricière qurayšite sera vaincue par les branches sorties de ses flancs.

Oracle de la kâhina des Banû Ġanm

De même, rien ne s'oppose à ce que la *kâhina* des Banû Ġanm, fraction des Ḥadas, ait dissuadé, par un oracle, les gens de sa tribu de combattre la puissante armée du Prophète, le Jour de la razzia de Mu'ta (1) : « Je vous mets en garde, leur dit-elle, contre des gens rusés et hautains, menant les chevaux au pas de course (2) et versant le sang abondamment » (3).

Le contenu de ces oracles, ainsi que leur style pourraient militer en faveur de leur authenticité, surtout quand on les compare au premier groupe des oracles de la *Sîra*, annonçant, par le truchement de personnages historiques ou légendaires, les futures destinées du Prophète, les gloires des Hâšimites et le triomphe de la nouvelle religion. Le rythme fleuri de ces oracles et les vocables recherchés dont ils foisonnent, ont une résonnance déconcertante qui justifie l'opinion dont Lammens est le plus éloquent défenseur, considérant ces abondants matériaux comme des faux forgés de toutes pièces, afin de « dissimuler le vide de la préhistoire islamique » (4).

Oracles de Šiqq et Saṭîḥ

C'est particulièrement le cas des oracles attribués aux légendaires devins, Šiqq et Saṭîḥ qui, à l'occasion de l'interprétation d'un songe fait par Rabî'a b. Naṣr, roi du Yémen, ont prononcé un oracle identique annonçant l'avènement d'un prophète dont le royaume durera jusqu'à la fin des siècles (5). Par ses termes comme par ses concepts, cet oracle

1. IBN HIŠÂM, 797 ; ṬABARÎ, I^3, 1617 : أنذركم قوما خزرا ينظرون شزرا ويقودون الخيل بترا (Ibn Hišâm : نثرا) ويهريقون دما عكرا .

2. Nous lisons *batr*^{an} (*cf.* T'A *3*, 25, l. 24 *sq.* : الانبتار العدو) ; on pourrait lire *butr*^{an}, « mutilés à la queue ». Quant à la var. *natr*^{an}, « disséminés », elle ne paraît pas plus avantageuse.

3. Par analogie avec اعتكر المطر اشتد وكثر (T'A *3*, 428, l. 1).

4. *Ṭâ'if à la veille de l'Hégire*, in MUSJ 8/1922, 237 (à propos de Saṭîḥ). Nous avons tiré parti plus haut de ces matériaux, dans l'exposé relatif à la conception de la prophétie et de l'inspiration dans l'Islam primitif (p. 81 *sqq.*).

5. IBN HIŠÂM, 9-12 ; *cf. ib.*, 45 et 47 ; ṬABARÎ, I^2, 910 *sq.* ; IBN AL-AṮÎR, I, 301 *sqq.* Saṭîḥ est encore mis à contribution dans un récit où il interprète plusieurs signes (le songe du Grand-Môbed, l'ébranlement du palais de Kisrä, l'extinction du feu des mages) qui apparurent lors de la naissance du Prophète (*cf.* ṬABARÎ, I^2, 981-84 ; NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 128 *sqq.* ; MAS'ÛDÎ, III, 395). Sur Šiqq et Saṭîḥ et les légendes qui entourent leurs noms, *cf.* IBN ḪALLIKÂN, *Wafayât*, éd. Bûlâq, I,240 (abrégé) ; MÂWARDÎ, *K. a'lâm an-nubuwwa*, éd. du Caire 1330/1911.

est manifestement d'inspiration islamique. Il en est de même de celui qui est attribué à Šâfi' b. Kulayb, annonçant à Tubba' le même événement (1), comme de la prétendue prophétie de Sayf b. Ḏî Yazan, roi du Yémen (2). Ni stylistiquement, ni conceptuellement, il n'y a de commune mesure entre ces pastiches islamiques et les quelques spécimens d'oracles païens que nous avons cités précédemment, comme étant les plus proches du modèle primitif de l'oracle arabe.

Variétés de l'oracle

Nous avons jusqu'ici parlé de l'oracle prononcé par un intermédiaire humain, secondé implicitement ou explicitement par un esprit. Mais il arrive que l'inspirateur se fait entendre sans intermédiaire, soit par une simple voix résonnant dans la nuit — c'est l'oracle du *hâtif* —, soit à travers une idole — c'est la ventriloquie —, soit par l'évocation des esprits des morts — c'est la nécromancie ou plus précisément la nécyomancie (3) —, soit, enfin, par l'interprétation du comportement des êtres animés ou inanimés — et c'est la cléromancie, l'oniromancie et tous procédés similaires.

Toutes ces formes succédanées de l'oracle se trouvent attestées dans la littérature traditionnelle ; mais certaines d'entre elles ne sont utilisées que comme subterfuge pour annoncer l'avènement du Prophète de l'Islam ; ce qui d'emblée les rend suspectes. Toutefois, elles ne sont pas sans intérêt, puisqu'elles démontrent malgré tout que les Arabes ont connu ce genre d'oracles qui ne saurait être une invention pure et simple de la littérature parénétique et anecdotique.

1. ṬABARÎ, I^2, 909.

2. *Aġ. 16*, 76-7. Se classent dans la même catégorie les oracles relatés dans la biographie de 'Abd al-Muṭṭalib, aïeul du Prophète. *Cf.*, en particulier, l'oracle du *kâhin* de Quḍâ'a, Salama b. Abî Ḥayya, au sujet d'une propriété appelée al-Haram (YÂQÛT. IV, 969), où le devin est soumis à une épreuve préalable, fait couramment attesté dans ce genre d'oracles (WELLHAUSEN, *Reste*^{2}, 137, n. 6) et connu en dehors de l'Arabie. En effet, Ben Sîra dut donner à Nabuchodonosor le nombre des arbres du jardin royal, afin de prouver qu'il était prophète (*cf.* E. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, Leipzig 1881, p. 3). Comme épreuve préalable, les interprètes des songes devaient deviner le songe lui-même avant de l'interpréter (*cf. infra*, p. 250).

3. « Nécromancie » étant réservée à la divination par le crâne et les os des morts ; mais, dans l'usage courant, ce terme s'applique aux deux techniques.

Comme nous avons énuméré ces faits plus haut (1), contentons-nous ici de les situer brièvement dans le contexte divinatoire sémitique, dans la mesure où ils y appartiennent.

Le hâtif

Le *hâtif*, d'abord, a une origine lointaine que la lexicographie arabe ne permet pas d'apercevoir. En effet, il apparaît dans la forme du *hiphil* hébreu de *n ṭ f* (2), « dégoutter », avec désemphatisation du *ṭ* (3). Le verbe *hatafa*, inconnu en dehors de l'arabe, serait, dans ce cas, une formation nominale de *hâtif*.

Or, l'héb. *haṭṭêf* est l'équivalent de *hinnabê* ou, du moins, son complément. Ces deux verbes décrivent les effets de l'extase dont l'oracle est le fruit. Dans l'état actuel des textes, le premier de ces verbes signifie « crier haut, porter au loin sa parole », le second « prophétiser » (5). Mais il est fort possible qu'à l'origine, ces deux termes aient exprimé deux phases différentes de l'extase : l'entrée en transe et l'état d'abandon et d'incontrôle dans lequel se trouve alors l'inspiré, état qui se serait manifesté, en particulier, par le fait de baver et de laisser tomber sa salive goutte à goutte, comme le fait supposer le sens fondamental de *n ṭ f* (6). Cela pourrait avoir résulté du recours à des drogues à base de plantes, stimulant l'état d'extase (7), comme le laisserait croire

1. *Cf. supra*, p. 81. *sqq.*
2. *N ṭ f* et *h ṭ f* appartiennent à la même zone sémantique que l'héb. et le syr. *n ṭ f* (*cf.* T'A *6*, 257 *sqq.* et 274),
3. Ce phénomène se produit précisément dans نتفة, forme dialectale de نطفة, adoptée même par la langue classique (*cf.* T'A *6*, 250, l. 6 *ab fine*, où نتفة désigne la « petite quantité » comme نطفة dans sa signification la plus usuelle, à savoir « petite quantité d'eau »). Il est évident que dans l'expression dialectale *'ṭînî nitfit mway*, « donne-moi un peu d'eau », *nitfit* ne peut pas dériver de *natafa*, « arracher, tirer (des poils, des plumes, etc.) ».
4. *Cf. Éz. 21*, 2, 7 ; *Amos 7*, 16 ; *Michée*, *2*, 6, 11.
5. Dans *Éz.* et *Amos*, ils sont employés côte à côte ; dans *Michée*, le premier est employé seul au sens du second.
6. Explication suggérée par G. Hoffmann, *Versuche zu Amos*, in ZATW 3/1883, 119.
7. *Cf.*, à ce propos, G. Contenau, *Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques*, in *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, Paris 1939, I, 11-14 ; *id.*, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940, 49-59 ; T. Witton Davies, *Magic, Divination and Demonology*, 34 ; W. R. Smith, *The religion of the Semites*, 442.

l'usage de ce verbe, d'une part, dans le sens de « dégoutter », en parlant du vin nouveau (*Amos 9*,13 ; *Joël 4*,18), et, d'autre part, pour désigner l'extase des faux prophètes (*Michée 2*,6,11). Afin de voiler aux yeux du consultant le spectacle d'un extatique relaxé, sous les effets de la drogue, et inspirant, de ce fait, peu de confiance, ce dernier pourrait s'être mis à l'écart et avoir crié de loin son oracle ; ce qui répond parfaitement à la définition du *hâtif* arabe : « Tu entends la voix, mais tu n'aperçois personne » (1).

Ainsi, l'oracle impersonnel du *hâtif* aurait été prononcé, à l'origine, par un extatique caché ou voilé, qui, du fait qu'il était invisible, se serait vite confondu avec un esprit (2).

La ventriloquie

Comme l'oracle du *hâtif*, la ventriloquie, elle aussi, est la voix d'un *kâhin* dissimulé aux regards du consultant. Al-Ǧâḥiẓ nous l'explique avec l'ironie et le désenchantement qui lui sont habituels : « Dans certains récits, il est dit que, dans la Ǧâhiliyya, on entendait une voix rauque (*hamhama*) sortir de l'intérieur des idoles et que Ḫâlid b. al-Walîd eut toute la cuisse brûlée, quand il détruisit le sanctuaire d'al-'Uzzä, laquelle jeta sur lui des étincelles ; il a fallu une incantation du Prophète pour le préserver du mal (3). C'est une épreuve que Dieu ne fait pas subir au commun des Bédouins. Je ne doute point que les *sâdins* usaient d'artifices et de charmes, afin de gagner leur vie. Si tu entendais et voyais quelque chose de ce que les Hindous ont déjà réalisé en fait d'adresses insolites (*maḫâriq*), dans leurs maisons de culte, tu reconnaîtrais que Dieu obligea les ignorants parmi les hommes en les confiant aux sophistes (*mutakallimîn*) qui grandirent au milieu d'eux. Tu sauras juger de l'état d'esprit des plus sots et des plus stupides (4) parmi les

1. T'A *6*, 272, l. 29 : تسمع الصوت ولا تبصر احدا. Pour les données traditionnelles relatives au *hâtif*, *cf.* notre article dans EI², *s.v.*
2. *Hawâtif*, *ǧân* et *kuhhân* sont étroitement mis en rapport dans la tradition arabe (*cf.* réf. in EI², *loc. cit.*). Nous n'avons malheureusement pas pu voir les deux écrits manuscrits du Caire et de Damas relatifs aux *hawâtif* : *K. al-hawâtif* d'Abû Bakr b. 'Ubayd b. Abî d-Dunyâ, m. 281/894 (GAL, SI, 247), et *Hawâtif al-ǧinân wa-'aǧâ'ib mâ yuḥkä 'an al-kuhhân* d'Abû Bakr Ibn Ǧa'far al-Ḫarâ'iṭî, m. 327/938 (GAL SI, 350).
3. *'Awwaḏa-hu*. La deuxième éd. a *'âda-hu*, « il lui rendit visite » ; cette variante enlève au texte sa véritable portée. *'Awwaḏa* est souvent employé à propos du Prophète (*cf.*, par ex., Ibn Sa'd, II, 2, pp. 14, 15, 16 ; *'Iqd* I, 398).
4. عجاز النصارى واغمارهم.

chrétiens, grâce à la fascination qu'exercent sur eux les lampions (provenant) de l'Église de la Résurrection [1]. Quant aux savants et aux sensés parmi eux, ils ne se préservent pas du mensonge pur et simple et de l'audace de tenir des propos tout à fait mensongers. Ils sont déjà rompus à la pratique des controverses, si bien qu'ils ont donné, dans ce domaine, des leçons à plus habile ; et ne s'en aperçoit que celui qui est doué d'une perspicacité certaine et d'une connaissance pénétrante » [2].

Cette *hamhama* dont parle al-Ǧâḥiẓ [3] sert d'onomatopée à plusieurs cris d'animaux, d'oiseaux et de reptiles, tous cris rauques et caverneux [4]. Il est appliqué, entre autres, au rugissement du lion [5] et à la résonance profonde que produit le vent qui secoue les roseaux [6]. Il se trouve que *hamhama* appartient à la zone sémantique de *nahama* [7] ; cela est surtout sensible dans les correspondants hébraïque et syriaque

1. كنيسة قمامة. *Qumâma* est très vraisemblablement une corruption de *qiyâma*, nom sous lequel cette église est connue depuis sa construction par Ste Hélène, mère de Constantin. Yâqût, IV, 173 *sq.*, le connaît et le corrige en Qumâma, probablement pour des raisons théologiques, en donnant toutefois une explication qui ne manque pas de fondement historique. En effet, le nom de Qumâma, dit-il, fut donné à cet endroit, situé hors les murs, parce que c'est là qu'étaient châtiés les malfaiteurs : on y coupait les mains des séditieux et crucifiait les brigands. Quand le Christ y fut crucifié, l'endroit devint sacré. L'auteur de Tʿ A *9*, 33, l. 7 *sqq.*, voit dans *qumâma* un nom commun désignant « une femme chrétienne qui fit construire un couvent à Jérusalem, lequel en porta le nom » ; il serait, par conséquent, une corruption de Hilâna, Hélène. Quant à la superstition à laquelle fait allusion al-Ǧâḥiz, elle concerne la cérémonie du cierge pascal, allumé, selon les croyances populaires, par un feu descendu du ciel, fait que Yâqût, *loc. cit.*, explique par les *nârinǧiyyât*, « magie blanche ».

2. *Ḥayawân*, VI, 61-62. Nous avons été particulièrement frappé par le parallélisme qu'établit l'auteur entre l'oracle ventriloque du paganisme et « l'oracle » sophistique des apologètes chrétiens. Aussi, avons-nous cité intégralement ce passage.

3. *Cf.* également Yâqût, II, 100, l. 17 : كهمهمة الرعد (à propos de l'oracle ventriloque d'Al-Ǧalsad).

4. *Cf.* Tʿ A *9*, 109 *sqq.* ; comp. l'héb. *h m h* (Ges.-Buhl, 184).

5. D'où ces surnoms donnés à cet animal : *al-himîm*, *al-humhâm*, *al-humhûm*, *al-humâm* (Tʿ A *9*, 109 *in fine* et 110, l.19).

6. Tʿ A *9*, 110, l. 12 *sq.*

7. *Ibid.*, 87 *sq.* Noter que le lion s'appelle *an-nuhâm* ; c'est aussi le nom d'un oiseau semblable au *hâm* (dont l'étymologie devrait partir de *n h m*), « le hibou mâle », et du moine ; car la psalmodie en syriaque des moines dans une église s'entend à l'extérieur comme un roucoulement tumultueux.

de ce dernier [1]. Il est fort possible que là aussi nous ayons à faire à un dérivé d'un ancien *hiphil* de *n h m*, d'où est issu également l'hébreu *h m m* qui exprime l'« agitation, l'induction d'une armée en erreur, l'effarement » [2], significations qui rendent les effets qu'aurait produits, selon les circonstances, la voix de l'inspiré à travers ou par devers l'idole. Dans ces conditions, l'idole des Muzayna, Nuhum [3], peut avoir été ventriloque.

Ce qui donne une valeur oraculaire certaine à cette racine, c'est son identité primitive avec *n'm*, où, sous une influence dialectale, l'aspiration du *h* serait tombée. Or, d'après l'arabe, est dite *na'ma*^{t} *al-Lâh* toute voix mystérieuse, susceptible d'être celle de la divinité, qu'elle soit rugissante comme celle du lion ou murmurante comme celle de l'arc [4].

Or, c'est ce verbe qui est employé dans l'Ancien Testament pour désigner l'« oracle », soit celui de Yahwé, soit celui d'un prophète [5]. Même les paroles du poète inspiré par Dieu sont introduites par ce terme [6].

C'est probablement à ce contexte sémantique qu'il faudrait rattacher le terme désignant l'inspiration, à savoir *al-ilhâm* (racine *l h m*) par le changement du *nûn* en *lâm* ; car, du point de vue sémantique, ce terme se trouve totalement isolé dans la rubrique lexicographique consacrée à *l h m* [7].

Ainsi, la *hamhama* a dû désigner et la voix de la divinité, murmurant ou grondant, selon les circonstances, à l'oreille de l'inspiré, et la voix de ce dernier imitant la première [8].

1. Ges.-Buhl, 489 ; Qardâḥî, *Lubâb*, II, 104.

2. Ges.-Buhl, 184.

3. *Cf.* T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. n.

4. *Cf.* Tʿ A *9*, 71.

5. *Cf.* réf. *ap.* Ges.-Buhl, 477 : *n*^{e}*'ôm Yahwh* (*Is 1*, 24 ; *Éz. 12*, 25 ; etc.) et *n*^{e}*'ôm Bilʿâm* (*Nom. 24*, 3 *sq.*, 15 *sq.*).

6. *Cf.* II *Sam. 23*, 1 ; *Prov. 30*, 1.

7. *Cf.* Tʿ A 9, 68 *sq.*, où aucun usage de cette racine n'explique le sens pris par cette IVe forme, ni ne s'y apparente ; d'autant plus que *l h m* est inconnu dans les autres langues sémitiques.

8. Pour la voix du *kâhin*, les Arabes emploient *zamzama*^{t} (Ibn Hišâm, 171) qui désigne aussi le grognement du lion, le grondement lointain du tonnerre, le baragouin des mages (*cf.* Tʿ A, 4, 328). Sur la *zamzama*, *cf.* Goldziher, *Abhandlungen der arab. Philologie*, I, 107 *sq.* (où le terme n'est pas mentionné). Quant à *taḫâluǧ*, il est employé par Ibn Hišâm tantôt pour le délire du dément (p. 171), tantôt pour l'extase du *kâhin* (191).

Les oracles ventriloques arabes annoncent tous, comme ceux du *hâtif*, l'avènement du Prophète de l'Islam. Les plus célèbres sont ceux attribués au Ǧalsad(1), à Suwâʿ (2) et à ʿAṯar (3). Des symboles de la divinité (pierres, arbres et eaux sacrées) la tradition ne nous a conservé aucun oracle du genre (4).

Par contre, elle fait parler des animaux sacrifiés devant les idoles, tels la vache égorgée devant Suwâʿ par Saʿîd b. ʿUmar al-Huḏalî (5), le veau immolé devant une idole dont ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb raconte avoir entendu l'oracle (6), un chameau sacrifié à Buwâna (7).

La nécromancie

L'Arabie préislamique ne semble pas avoir connu l'oracle nécromantique, tel qu'il apparaît selon la célèbre scène de ʿEn-Dôr (I *Sam. 28*,7 *sqq.*). Aux termes nécromantiques des Hébreux (8), les Arabes n'ont rien d'analogue que l'expression *ahl al-arḍ*, couramment interprétée dans ce sens (9). De prime abord, cette interprétation, se justifiant par l'acc. *erṣetu* et l'héb. *ereṣ*, qui signifient, entre autres, « monde in-

1. *Cf.* YÂQÛT, II, 100 *sq.* ; FAHD, *loc. cit.* s. n.
2. *Cf.* IBN SAʿD, I, 1, p. 111 ; *Usd*, II, 247 ; FAHD, *loc. cit.* s. n.
3. *Cf.* *Usd*, I, 203 ; FAHD, *loc. cit.* s. n.
4. Cela ne veut pas dire que de tels oracles étaient inconnus en Arabie : les trois *samurât* d'al-ʿUzzä, les pierres sacrées d'al-Lât, de Manât, d'al-Fals et d'autres, étaient censées donner des oracles ; mais aucun ne nous est parvenu. *Cf.*, cependant, les arbres et les pierres qui saluaient le prophète (*supra*, p. 88, n. 2) ; le cri prophétique de l'épineux *ġarqad* (*Aġ. 1*, 21). Pour l'oracle des arbres sacrés chez les Hébreux, *cf.* DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 170 *sq.*, et chez les Sémites, *cf.* W. R. SMITH, in *Journal of Philology* 14/118 *sq.* ; *id.*, *The religion of the Semites*, 165 *sqq.* Sur le culte des arbres, *cf.* T. FAHD, *op. cit.*, ch. I.
5. IBN SAʿD, I, 1, p. 110.
6. IBN HIŠÂM, 134 ; ṬABARÎ, I³, 1144-5 ; IBN SAʿD, I, 1, p. 103.
7. IBN SAʿD, I, 1 p. 105 ; ṬABARÎ, I³, 1145-6 ; IBN AL-AṮÎR, II, 33 *sq.*
8. *Dorêš êl ha-m-mêtîm* (*Dt. 18*, 11) ; comp. *Is. 8*, 19 : *diršû êl ha-ôbôt* ; *'ob* (*Lév. 19*, 31 ; *20*, 6, 27 ; I *Sam. 28*, 3 ; *Is. 19*, 3 ; *29*, 4 ; II *Rois 21*, 6 = II *Chr. 33*, 6 ; II *Rois 23*, 24) ; *šoêl 'ôb* (*Dt. 18*, 11) ; *baʿalat 'ôb* (I *Sam.* 28 7 *sqq.*), rendu dans les LXX par *ἐγγαστρίμυθον*, « ventriloquiste ».
9. *Cf.* W. R. SMITH, *Journal of Philology*, 14/1887, 127 *sq.*, qui inclut à tort *iddeʿonî* (*Dt. 18*, 11 ; *Is. 8*, 19 ; etc.) dans la terminologie nécromantique. Il fait d'*ôb* un esprit souterrain familier parlant dans le ventre du sorcier, alors que *Baʿlat ôb* prétend voir l'esprit qu'elle décrit ; DOUTTÉ, *Magie et religion*, 414 *sq.* ; VAN VLOTEN, in WZKM 7/1893, 233 ; T. WITTON DAVIES, *Magic, Divination and Demonology*, 85-89 ; DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 234 *sq.*, qui, lui aussi, assimile les *yiddeʿonîm* aux nécromanciens.

férieur », semble s'imposer, d'autant plus que, dans le folklore de l'Arabie, elle désigne jusqu'à nos jours des démons populaires habitant sous terre (1).

La plus ancienne mention de cette expression remonte à Ibn Hišâm (2). Le contexte ne favorise pas la portée chthonienne qu'on lui donne. En effet, il est question, dans ce texte, de deux preuves que donna Mahomet de la véracité de son message : terrasser à deux reprises Rukâna al-Muṭṭalibî, l'homme le plus fort de Qurayš, ordonner à un arbre d'avancer vers lui, puis de revenir à sa place. Fort étonné de ce qu'il avait éprouvé et vu, Rukâna retourna auprès des siens et leur dit : « Ô fils de ʿAbd Manâf, rivalisez de sorcellerie, par votre homme, avec *les habitants de la terre* ! Par Dieu, je n'ai point vu plus grand sorcier que lui » (3) ! Comme s'il leur disait : « Vous avez le plus grand sorcier qui puisse exister sur terre ».

Mais il est, toutefois, possible de donner à cette expression un autre sens que possède *arḍ* en lexicographie arabe. Il s'agit de « tressaillement, tremblement, vertige » (4) et de « possession démoniaque, délire » (5). Dans ces conditions, *ahl al-arḍ* pourrait désigner une catégorie de voyants épileptiques. Rien n'indique, cependant, que ces inspirés pratiquaient l'oracle nécromantique.

Ainsi, le rapport établi entre *ahl al-arḍ* et *ôb*, en tant que « revenant » ou « esprit d'un mort évoqué et interrogé par un nécromancien » (6), ne repose, à notre avis, sur aucun argument sérieux. Quant au syriaque *zakkûrê* qui, dans la *Peshiṭṭô*, rend *ôb* (*Lév. 20*,27), il s'applique parti-

1. DOUGHTY, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, 1888, II, 3.
2. P. 258, l. 19.
3. ساحروا بصاحبكم اهل الارض فوالله ما رايت اسحر منه قط.
4. TʿA *5*, 4, l.10 : النفضة والرعدة الارض et الدوار (l. 11).
5. *Ibid.*, l.17 : المأروض من به خبل من اهل الارض والجن, où اهل الارض équivaut à الانس, « les humains », ou plus précisément « les terriens » (y compris peut-être les animaux et reptiles possédés), par opposition aux esprits « aériens » qui sont les djinns.
6. Nous croyons avoir trouvé trace de ce terme dans le *ḥadîṯ* suivant rapporté par ʿIkrima et cité in TʿA *1*, 163, l. 6 : كان طالوت ايابا qu'exégètes et lexicographes ont rendu par سقا, « porteur d'eau » ! Nous le traduisons comme suit : « Ṭâlût (= Saül ; *cf. Cor. 2*, 245 *sqq.*) se faisait consulter les morts », en nous référant à I *Sam. 28*, 7 *sqq.*

culièrement aux évocateurs des djinns (*zûkrê*) et aux sorciers (*zôkûrê*) (1) et, de ce fait, il peut avoir été utilisé pour la nécromancie. La racine arabe correspondante *z k r* n'a aucune signification analogue, tandis que *ḏ k r*, correspondant du syr. *d ḫ r*, exprime l'invocation de Dieu par la prière (2). Par contre, l'acc. *zakâru* et l'héb. *zakar*, « invoquer, prononcer un nom divin, conjurer », etc. (3), fournissent les éléments de base pour l'utilisation des dérivés du syr. *z k r*, comme terme de sorcellerie.

Nous arrivons, enfin, à la catégorie des oracles obtenus par l'interprétation du comportement des êtres animés ou inanimés. En raison de leur extrême variété et de l'intérêt plus ou moins grand que présente chacune des mancies formant cette catégorie, la seconde partie de cet ouvrage leur sera consacrée. Il n'est pas dans nos intentions de dresser l'inventaire complet de ces mancies, très nombreuses aux époques florissantes des grands empires, où sacerdoce et divination étaient les piliers de la royauté, comme chez les Assyro-Babyloniens, les Ḥittites, les Grecs et les Perses. Car, par suite de sa pauvreté structurale et du caractère rudimentaire de sa civilisation, l'Arabie centrale n'a connu que les plus primitives et les plus empiriques d'entre elles. Ce n'est qu'au cours du Moyen Âge et sous des influences étrangères hétéroclites que certains procédés divinatoires « scientifiques », tels la géomancie, le *ǧafr* et la *zâ'irǧa*, ont trouvé une large audience en terre d'Islam.

1. *Cf.* QARDÂḤI, *Lubâb*, I, 347.
2. *Cf.* T'A 3, 247 *sq.*, 233 *sqq.*
3. BEZOLD, 112 *sq.* Sur la nécromancie assyro-babylonienne, nous ne connaissons que le vieux travail de LENORMANT, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, Paris 1875, ch. 9, qui cite (p. 165) JAMBLIQUE, *ap.* PHOTIUS, *Bibl.*, p. 75 (éd. BEKKER) : « Les Babyloniens pratiquent la nécromancie et ils appellent *σακχούρας* le ventriloque possédé par l'esprit d'un mort que les Grecs qualifient d'Euriclès ».

DEUXIÈME PARTIE

LES PROCÉDÉS MANTIQUES DE L'ARABIE ANCIENNE ET LEUR ÉVOLUTION DANS L'ISLAM PRIMITIF

Conçu comme une réponse divine à une question humaine, l'oracle (1) peut donc être obtenu soit intuitivement, avec ou sans intermédiaire — c'est alors l'oracle proprement dit —, soit inductivement à partir de l'interprétation de certains signes conventionnels ou fortuits — et c'est l'oracle au sens le plus large. Du fait que la divinité s'est toujours montrée peu loquace, l'homme, inquiet à la fois de son silence et de son propre devenir, la fit parler par divers procédés, lesquels peuvent être classés, chez les Arabes, en quatre catégories :

1. Les procédés cléromantiques.
2. Les procédés oniromantiques.
3. Les procédés physiognomantiques.
4. Les omens.

À chacun de ces groupes, nous consacrerons un chapitre qui contiendra tout ce que l'Arabie ancienne et l'Islam primitif connaissaient sur ces méthodes, dans la mesure où nos sources en ont conservé le souvenir et reproduit fidèlement l'esprit et la structure.

(1) D'où le nom *ša'âlu* (acc.), *šôêl* (héb.), *šôûl* (syr.) et *sâ'il* (ar.), de la racine *š/s ' l*, « interroger la divinité, l'oracle", etc., donné au consultant (*cf. supra*, p. 22).

CHAPITRE PREMIER

LES PROCÉDÉS CLÉROMANTIQUES

Objet

Comme son nom l'indique, la cléromancie (1) comprend tous les procédés divinatoires basés sur le tirage au sort. Les objets servant à provoquer les signes susceptibles de fournir, par suite d'une convention établie, d'une tradition reçue ou d'une croyance commune, la matière d'une réponse à une question précise, peuvent être d'origine humaine, animale ou matérielle. Les notions d'« imprévu » et d'« anormal » y jouent un rôle capital et le hasard, provoqué mais incontrôlable, y règne en maître.

Universellement pratiquée, la cléromancie se subdivise en autant de méthodes qu'il y a d'objets servant à son exécution. L'Antiquité gréco-romaine en a connu plusieurs, telles l'astragalomancie, divination par le jet des osselets, la cubomancie, divination par le jet des dés, la lithomancie ou lithobolie, divination par le jet des cailloux, la dactylomancie, divination par le jet des anneaux de pierres précieuses, la cuambolie, divination par le jet des fèves noires ou blanches, etc. (2).

Extension à la divination intuitive

L'extension, déjà à très haute époque, des méthodes cléromantiques à la divination intuitive ressort de *χρησμός*, qui désigne « la réponse de l'oracle » ; en effet, *χράω*, « consulter un oracle, rendre un oracle, prophétiser », signifiait primitivement « entailler (des baguettes, des osselets) » et l'on dit de la Pythie qu'« elle tirait ses révélations comme

1. *Κλῆρος* (comp. héb. גורל, ar. جرول : GES.-BUHL, 135 ; T'A 7, 255), objet dont on se sert pour tirer au sort (cailloux, morceaux de bois, etc.), sort, part, et *μαντέια*, oracle, action de consulter ou d'interpréter un oracle.
2. *Cf.* BOUCHÉ-LECLERCQ, Index, *s.vv.*

on tire au sort » (1). De même, chez les Sémites, *q s m*, qui exprime l'idée de « division en lots, partage », donna l'héb. *qêsêm*, « le recours à l'oracle bélomantique (*Éz. 21*,26), la flèche de l'oracle (*ib.*, 27) et la divination en général (*Nom. 23*,23) », *qasm* et *istiqsâm* (2) qui désignent en arabe la bélomancie, prohibée par le Coran en tant que symbole de la divination païenne, et *qeṣmô* qui désigne en syriaque la divination dans son ensemble (3).

Cette constatation justifie la juxtaposition fréquente d'« oracle cléromantique », bien qu'*oracle* appartienne à la divination intuitive et *cléromancie* à la divination inductive.

Telles qu'elles nous apparaissent dans les textes comme dans l'usage courant, les pratiques cléromantiques semblent être essentiellement profanes. En était-il ainsi à l'origine?

Caractère sacré

Selon W. R. Smith, l'ensemble des indications recueillies chez les Hébreux, les Arabes et les Araméens, montre que ces rites avaient, à l'origine, un caractère sacré et étaient liés aux temples, aux autels et aux fêtes des dieux. « This character, ajoute-t-il, necessarily appears very much disguised, because we have evidence of most of the methods only in a degenerate form; but the accumulation of particulars can hardly be accidental » (4).

La condamnation coranique de l'*istiqsâm* (5) confirme le caractère religieux de ce rite pratiqué auprès de certaines divinités, tels Hubal et Ḏû l-Ḫalaṣa. Une confirmation non moins importante en est donnée par le recours du Prophète lui-même aux sorts pour le partage du butin de ses razzias (6) ou bien pour le choix de celle de ses femmes qui devait l'accompagner dans ses déplacements (7).

1. *Ibid.*, I, 192. « Sortes » prit le sens d'oracle chez les Latins; d'où cette distinction de Cicéron : « Sortes ea quae ducuntur, non illae quae vaticinatione funduntur, quae oracula verius dicimus » (*De Divinatione*, II, 33). Comp. P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Thèse Paris, 1950, p. 31 *sqq*.

2. Sur *qasâma*, « serment, conjuration magique, exorcisme », *cf.* R. A. Nicholson, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 23 *sqq* (d'après *K. man ṣabara ẓafira* d'Abû Bakr al-Muṭṭawi'î) et W. R. Smith, in *J. of Ph.* 13/1885, 297 *sq*.

3. *Cf.* *Semitica* 8/1958, 72 *sq.*; *supra*, p. 95.

4. *Loc. cit.*, 287.

5. *Cor. 5*, 3, 90.

6. *Cf.* Ibn Sa'd, II, 1, pp. 78, 82, 83 (à Ḫaybar).

7. *Cf.* Ṭabarî, I3, 1519 : كان رسول الله اذا اراد سفرا اقرع بين نسائه فايتهن خرج سهمها خرج بها معه...

Cela implique l'existence, chez les Arabes, de deux catégories de pratiques cléromantiques : l'une à caractère oraculaire et, partant sacré, l'autre à caractère fortuit et, partant, profane. L'examen des termes désignant les deux catégories ne manque pas de le confirmer.

Al-istiqsâm bi-l-azlâm et aḍ-ḍarb bi-l-qidâḥ

En effet, entre l'expression coranique *al-istiqsâm bi-l-azlâm* et l'expression extra-coranique *aḍ-ḍarb bi-l-qidâḥ*, une telle distinction nous semble évidente, du fait que les lexicographes réservent la première à la bélomancie, telle qu'elle était pratiquée dans les sanctuaires arabes (1), et emploient la seconde pour toute autre sorte de loterie (2).

Bien que *qidḥ* et *zalam* désignent lexicographiquement le même objet, à savoir la fléchette sans pointe ni penne (3), le plur. *azlâm* n'est employé que pour désigner la bélomancie, alors que *qidâḥ* indique l'ensemble des flèches secouées, considérées une à une, dans la bélomancie comme dans toute sorte de loterie, et *aqduḥ* et *aqdâḥ* désignent plus particulièrement les flèches du jeu de hasard appelé *al-maysir* (4).

1. Selon al-Azharî (*cf.* n. suiv.) : (الازلام) هي قداح الامر والنهي. Allusion aux flèches sacrées de Hubal et d'al-Ḫalaṣa et à celles que les nomades emportaient avec leurs bétyles (T'A *8*, 326 *in fine*) :

قال الازهري الازلام كانت لقريش في الجاهلية مكتوب عليها امر ونهي وافعل ولا تفعل وقد زلمت وسويت ووضعت في الكعبة يقوم بها سدنة البيت فاذا اراد رجل سفرا او نكاحا اتى السادن وقال اخرج لي زلما فيخرجه وينظر اليه فاذا خرج قدح الامر مضى على ما عزم عليه وان خرج قدح النهي قعد عما اراده وربما كان مع الرجل زلمان وضعهما في قرابة فاذا اراد الاستقسام اخرج احدهما.

2. C'est l'opinion d'al-Azharî dans son *Tahḏîb al-luġa*, à propos d'*azlâm* (cité in T'A *8*, 327, l. 3 *sqq.*; *9*, 27, l. 31 *sq.*), alors qu'al-Mu'arriǧ y voit *qidâḥ al-maysir* (*ib.*).

3. القدح ... السهم قبل ان يراش وينصل (T'A *2*, 204) et الزلم قدح لا ريش عليه (*ib.* *8*, 326). Le terme qui les rend tous les deux est *sahm*, « flèche, sort, part », quoiqu'il s'agisse d'une flèche empennée et pointue. Sur la variété et les modes de fabrication des flèches chez les Arabes, *cf.* F. Hammer-Purgstall, *Über Bogen und Pfeil, den Gebrauch und die Verfertigung derselben bei den Arabern und Türken* (aus dem IV. B. der *Denkschr. der Phil.-Hist. Cl. der Kais. Ak. der Wiss.* besonders abgedruckt), Vienne 1852, 36 p.+.III pl.

4. *Cf.* Azharî, in T'A *2*, 204 : القدح قدح السهم (ج قداح) ... وقدح

Nous avons parlé jusqu'ici de « bélomancie », parce que *qidâḥ* et *azlâm*, bien qu'ils ne soient que des flèches inachevées sont considérés comme des armes de trait ou de jet ; mais, à la lumière des définitions qu'en donnent les lexicographes, il convient d'y voir de simples baguettes et de parler plutôt de rhabdomancie. Il s'agissait effectivement de bâtonnets secoués dans une pochette (1) ou un carquois (2) et non de flèches lancées. Les deux seuls cas de vraie bélomancie que nous connaissions dans la littérature arabe, se rapportent l'un aux Persans (3) l'autre aux Ḥarrâniens (4).

الميسر والجمع اقدح واقداح واقاديح (جج)؛ comp. ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, III, 136 : واستعملوا في القداح الامر والناهي والمتربص وهن غير اقداح الايسار.

1. قرابة (T'A *8*, 326, l. 1 *ab fine*) qui désigne une petite outre ; mais il peut s'agir également d'un petit fourreau (قراب). Nuwayrî parle de مدارة, « peau cousue en forme de seau » (*cf.* T'A III, 224, l. 7 *ab fine* ; *Semitica* 8/1958, n. 3).

2. كنانة ou جعبة (sur la différence entre ces deux termes, *cf.* T'A *1*, 195, et sur le rôle du cuir chez les Arabes, *cf.* LAMMENS, *Le culte des Bétyles*, 61 *sqq.*). Nous n'avons pas rencontré, dans les textes arabes, *azlâm* ou *qidâḥ* employés côte à côte avec *kinâna* ou *ǧa'ba* ; mais, dans un texte d'IBN QUTAYBA, *'Uyûn*, II, 149, ayant trait à une pratique cléromantique persane (*cf.* n. suiv.), nous trouvons *ǧa'ba* à côté de *naššâba* (flèche en bois empennée), et dans le titre d'une compilation de théologie catholique du Moyen Âge, nous lisons : الجعبة المسيحية القاتوليقية التي يوجد فيها ثلثة انواع السهام المقدسة الذين هم شهادات من الكتب المقدسة واقوال القديسين وتفاسيرهم على الكتب المقدسة وامثال وحكايات مستخرجة من بعض المؤرخين المعروفين بسيرتهم الصالحة والمشهورن بعلمهم الثابت (cf. ms. Copenhague, *Codices Orientales Bibl. Regis*, II/1851, 62) ; ce qui atteste la permanence de l'image.

3. IBN QUTAYBA, *'Uyûn*, II, 149 :

قرأت في كتب العجم ان كسرى بعث وهرز الى اليمن لقتال الحبشة فلما اصطفوا قال وهرز لغلام له اخرج الي من الجعبة نشابة وكان الأسوار (=قائد الفرس) يكتب على كل نشابة في جعبته ، فمنها ما يكتب عليه اسم الملك ومنها ما يكتب عليه اسم نفسه ومنها ما يكتب عليه اسم ابنه (Var. : ابيه) ومنها ما يكتب عليه اسم امراته . فادخل العبد يده فاخرج لهنشابة عليها اسم امراته فتطير

4. Voir p. suiv.

Néanmoins, pour éviter toute équivoque entre « petite baguette », comme c'est le cas ici, appelée ῥαβδίον, et « baguette », particulièrement « baguette magique » et « verge », que désigne ῥάβδος, il faudrait parler de « rhabdiomancie » ; car la rhabdomancie, en tant que divination à l'aide de bâtons ou verges, semble avoir été pratiquée par les Hébreux, dont le prophète Osée dit : « Mon peuple consulte son bois, et son bâton (*maqel*) lui apprend l'avenir (*yagîd*) » (1).

En outre, la rhabdomancie s'étend à la baguette du sourcier, du chercheur des mines et du chercheur des trésors, procédés appartenant aux sciences physiognomoniques.

Parmi les procédés cléromantiques, les anciens Arabes connaissaient particulièrement la bélomancie ou, plus précisément, la rhabdiomancie, la lithomancie ou lithobolie et certains jeux de hasard comme le jeu du *maysir* et celui des osselets (*ki'âb*). La rhapsodomancie (*'ilm al-qur'a*), l'onomatomancie (*ǧafr, 'ilm al-ḥurûf*), la gématrie (*ḥisâb al-ǧummal*), la *zâ'irǧa* (machine à calculer les présages), procédés divinatoires basés tous sur le hasard, sont des techniques musulmanes empruntées aux

وقال انت! المراة وعليك طائر السوء. ردها وهات غيرها فردها وضرب بيده فاخرج تلك النشابة بعينها ففكر في طائره ثم انتبه فقال زنان — وزنان بالفارسية النساء — ثم قال زن آن فاذا ترجمتها اضرب ذلك .

On trouve, dans la divination militaire turque, une variété bélomantique bizarre, consistant dans l'interprétation d'une blessure volontairement reçue au tir à l'arc ou à l'arbalète (*cf.* la description de cette pratique *ap.* OSMAN-BEY, *Les Imams et les Derviches*, 180 *sqq.* ; A. CERTEUX, in *Revue des Traditions Populaires*, 2/1887, 364).

4. *Cf. Fih.*, 322 *sq.* Ce texte où deux rites cléromantiques, la trapézomancie (table consacrée où l'on jetait les objets) et la bélomancie (flèches portant des torches en guise de pointes), sont concurremment utilisées, est résumé dans *Semitica* 8/1958, 65. *Cf.*, cependant, *al-'aqîqa*, flèche lancée vers le ciel pour savoir si l'on devait accepter le prix du sang ou le refuser pour la vengeance : si elle retombait tachée de sang, c'était signe de vengeance ; si elle retombait immaculée, c'était signe de rachat. On l'appelait *sahm al-i'tiḏâr*, flèche de l'excuse » (T'A *7*, 16, l. 29 *sqq.*).

1. *4*, 12. Sur la rhabdomancie en Israël, *cf.* A. JIRKU, *Materialien zur Volksreligion Israels*, Leipzig, 1914, p. 4 *sqq.* ; M. F. CHABAS, *Sur l'usage des bâtons de main chez les Hébreux et dans l'ancienne Égypte*, in *Annales du Musée Guimet* 1/1880, 35-49 ; W. R. SMITH, *The religion of the Semites*, 196, voit dans ce « bois » une allusion à l'Ašêrah (artificial sacred tree) qui conférait au bâton son pouvoir oraculaire. En Islam, on peut signaler le bâton (*qaḍîb*) avec lequel Mahomet fit tomber les idoles à la Mekke en récitant *Cor 17*, 81 (*cf.* IBN AL-AṮÎR, II, 192 ; etc.).

peuples conquis par l'Islam. Du fait que ces sciences étaient inconnues dans la Ğâhiliyya et aux premiers siècles de l'hégire, elles débordent le cadre de notre sujet et méritent à elles seules d'être l'objet d'un important travail, en raison de la richesse de la matière et du grand nombre de traités qui leur ont été consacrés. Nous nous contenterons ici d'en formuler brièvement le contenu, en renvoyant le lecteur aux principales sources et, le cas échéant, aux études dont elles auraient fait l'objet.

Bélomancie

La bélomancie arabe, dont le caractère sacré a été démontré précédemment [1], se présente dans les textes traditionnels comme une pratique courante dans la vie du nomade comme dans celle du sédentaire. Toute contestation pouvait être dirimée grâce à l'oracle des flèches sacrées. Ces dernières devaient faire partie du bagage cultuel dont les *kâhins* des tribus nomades et les *sâdins* des sanctuaires avaient la charge [2]. La pochette qui les contenait devait être inhérente au bétyle, accrochée en bandoulière à l'idole, ou faire partie du vêtement sacerdotal à la manière des Urîm et Tumîm, chez les Hébreux nomades, lesquels étaient intégrés à l'éphod dans toutes les phases de son évolution [3].

Le mécanisme de la bélomancie est le même que celui de tous les procédés cléromantiques. Selon une sobre description de J. G. Février, elle « consiste à confier à un hasard apparent le soin de révéler la volonté ou la pensée de la divinité. Mais la réponse peut être obscure de deux façons différentes : En premier lieu, on pose la question de façon explicite et la divinité répond « oui » ou « non ». Par élimination successive, on arrive, par ex., à faire désigner un coupable dans une

1. *Cf.* aussi *Semitica* 8/1958, 72 *sqq* ; Lammens, *Le culte des Bétyles*, 46 : « ... On prenait soin d'emporter le *bait*, le fétiche mobile, lequel avait sa place marquée d'avance dans cette rabdomancie où intervenaient les flèches sacrées ».

2. Le *kohên* hébreu chargé de secouer les flèches prenait le titre de *qosêm* (*Nom.* *22*, 7 ; *Dt. 18*, 10, 14 ; *Is. 3*, 2 ; *Jér. 19*, 8-9) ; son rôle s'étendit à l'ensemble des pratiques divinatoires, du fait que *qesêm* finit par les désigner toutes ; le *qôṣâmô* syriaque a dû suivre la même évolution, tandis que le *qassâm* arabe et le *muqassim* ne sont attestés que dans des pratiques à caractère magique.

3. *Cf. supra*, p. 138 *sqq.* T. C. Foote, *The Ephod*, in JBL 21/1902, 1 *sqq.*, qui fait une recension critique des plus importantes interprétations de l'*éphod*, va jusqu'à considérer ce dernier comme une pochette attachée à la ceinture et contenant les flèches sacrées.

foule. C'est ainsi que Saül découvre que son propre fils Jonathan viole un interdit (I *Sam. 14*,37 *sqq*), mais on peut aussi constituer un ensemble de signes symboliques, dont chacun correspond à un groupe d'idées (l'adversité, la femme, la guerre, etc.), en sorte que toutes les éventualités possibles puissent s'exprimer de façon plus ou moins vague, par un ou plusieurs de ces symboles ... On constitue ainsi un monde idéal en réduction, une sorte de microcosme, dont les événements correspondent à ceux du monde réel et par conséquent, peuvent faire prévoir ou deviner ces derniers » [1].

Le développement de la bélomancie chez les Arabes aboutit à conférer aux flèches des désignations de plus en plus précises, de sorte qu'aucun doute ne subsiste après la réponse de l'oracle. Aux flèches primitives portant les mentions « oui », « non », « bien », « mal », « fais », « ne fais pas », sont venues s'ajouter d'autres flèches avec des mentions précises et circonstanciées, comme « partir (en voyage) », « ne pas partir » « (agir) dans l'immédiat », « attendre », « (avoir son tour à) l'eau », « être de descendance pure », « ne pas l'être », « (devoir s'acquitter) du prix du sang », etc. Des flèches blanches (sans écriture) recevaient à l'occasion des désignations précises après une convention expresse entre le *sâdin* et les consultants [2].

Ce foisonnement de noms donnés aux flèches sacrées qui étaient secouées devant Hubal à la Mekke contraste fort bien avec la sobriété de l'oracle bélomantique de Ḏû l-Ḫalaṣa qui ne connaissait que « l'impérative », « la prohibitive » et « l'expectative » [3]. Cela s'expliquerait par le fait que l'oracle de Tabâla, éclipsé par celui de la Mekke, aurait été de moins en moins consulté [4].

Si nous possédons tant de détails précis sur les modalités de la bélomancie arabe, c'est qu'elle intervient dans la biographie de l'aïeul exalté du Prophète, ʿAbd al-Muṭṭalib, lequel, dans ses démêlés avec les Qurayšites, eut recours plusieurs fois à la décision de l'oracle bélomantique : D'abord, à propos des précieuses trouvailles qu'il fit en déblayant le puits de Zamzam et dont les Qurayšites lui contestaient

1. *Histoire de l'Écriture*, Paris 1948, 509.

2. Nous avons publié une étude détaillée sur la bélomancie arabe dans *Semitica*, 8/1958, 55-79. Le lecteur y trouvera tous les détails techniques et toutes les références. Nous nous contenterons d'en donner ici une vue synthétique.

3. *Cf.* le tableau comparatif des noms des flèches mantiques arabes *ibid.*, 69 *sq.*

4. La légende veut que le dernier qui l'ait consulté, fut le poète Imru' al-Qays. Il en aurait brisé les flèches pour lui avoir prohibé de venger son père (*Aġ. 8*, 70 ; Yâqût, II, 463, etc.).

la propriété (1), ensuite, par deux fois, à propos d'un vœu qu'il aurait fait de sacrifier l'un de ses fils si leur nombre atteignait dix ; c'est par les flèches que ʿAbdallâh, père du futur Prophète, fut désigné pour être sacrifié, et c'est par les mêmes flèches, consultées à ce sujet, sur l'avis d'une *kâhina*, que fut déterminé le nombre de chameaux pour son rachat (2).

Nous sommes certes en présence d'une légende typologique, inspirée du récit biblique sur le sacrifice d'Isaac, souvent reporté sur Ismaël. En effet, le souvenir d'Abraham planait sur l'Islam naissant, lequel ne cessait de se réclamer de son monothéisme, et les auteurs de la *Sîra*, répondant en cela à une aspiration profonde et constante du Prophète, recherchaient par tous les moyens à renouer les liens généalogiques, spirituels et symboliques entre le « premier » musulman, Abraham, et le « rénovateur » de l'Islam abrahamique, Mahomet.

C'est en guise de commentaire à cette légende qu'Ibn Isḥâq nous fournit ces détails sur la bélomancie. Dans quelle mesure sont-ils conformes à la réalité et échappent à la fantaisie des conteurs, il est difficile de le dire. Cependant, ils paraissent être dans la ligne d'évolution normale qu'aurait pu suivre cette pratique dans n'importe quel autre milieu, d'autant plus que son existence en tant que telle en Arabie centrale ne fait pas de doute. D'autres textes moins suspects démontrent cette propension qu'avait l'Arabe à consulter les sorts. En voici quelques exemples.

La cause de la guerre du Fiǧâr (vers 590) fut que le kinânite al-Barrâd b. Qays assassina ʿUrwa ar-Raḥḥâl, des Hawâzin, qui avait accordé sa protection à un chargement de parfumeries appartenant à an-Nuʿmân b. al-Munḏir et acheminé vers le marché de ʿUkâẓ. Mais, avant de l'assassiner, il consulta les flèches (3).

Le Jour de Šiʿb, les Banû ʿÂmir se partagèrent le territoire du même nom entre eux par les flèches et le tirage au sort (4).

1. Le procédé suivi mérite d'être cité ; en effet, ʿAbd al-Muṭṭalib, d'accord avec les Qurayšites, aurait choisi pour cette consultation deux flèches jaunes pour la Kaʿba, deux flèches noires pour lui-même et deux flèches blanches puor les Qurayšites, qu'il donna au *sâdin* pour secouer dans le carquois de Hubal (*cf.* Ibn Hišâm, 94 ; comp. Ibn Saʿd, I, 1, p. 50, et Azraqî, 286-7, où il n'est pas question de couleur).

2. *Cf.* Ibn Hišâm, 97-100 ; Ibn Saʿd, I, 1, p. 53 (récit abrégé) ; Ṭabarî, I[3], 1074-78 ; Ibn al-Aṯîr, II, 2-4 ; Azraqî, 73-4, 133, 287-9.

3. *Istaqsama bi-l-qidâḥ*. *Cf.* Ibn al-Aṯîr, I, 441. À noter que cette donnée ne figure pas dans le récit d'Ibn Hišâm, ni dans Yâqût, III, 571, qui copie ce dernier.

4. *Aġ. 10*, 37 : في شعب (يوم من ايام العرب) اقتسم بنو عامر الشعب بالقداح والقرع بين القبائل. Le premier Šiʿb est une eau en Mésopotamie, dérivant d'al-Ubulla (Yâqût, III, 294) ; le second, lu également Šiʿb, désigne le territoire bordant cette eau ; mais, lu *šuʿab*, il désigne les lots du butin.

Abû Ḥarb ibn Ḫuwaylid b. ʿÂmir vint voir le Prophète qui lui fit entendre (des fragments) du Coran, l'invitant à entrer dans l'Islam ; il lui répond : « Je jure que tu as rencontré Allâh ou quelqu'un qui l'avait rencontré et que tu dis des paroles que nous ne saurons imiter ; mais je consulterai mes flèches que voici (1) au sujet de ce à quoi tu m'appelles et de la religion qui est mienne ». Puis, il les secoua et c'est la flèche de l'incroyance qui sortit trois fois. Alors, il dit au Prophète : « Cette flèche n'a voulu que ce que tu as vu » (2).

Surâqa b. Mâlik, alléché par la récompense de cent chamelles qu'offraient les Qurayšites à quiconque ramènerait à la Mekke Mahomet fuyant vers Médine, consulta ses flèches et, par trois fois, c'est la flèche indésirable qui sortit, celle qui s'appelait : « Il ne lui fera pas de mal » (3).

Consulter les flèches est devenu une image poétique courante. C'est ainsi qu'al-Ḥuṭay'a, louant Abû Mûsä al-Ašʿarî, quand il fut nommé, sous ʿUmar, gouverneur de Kûfa, dit : « Il ne tire pas présage des oiseaux lorsqu'ils le survolent de droite à gauche et il ne se livre pas à la consultation des flèches » (4). Le poète Wahîb considère comme mensongères les flèches du sort (5) et Abû l-ʿAṭâya compare l'action de la mort parmi les hommes à celle de secouer les flèches (6).

1. ولكني سوف اضرب بقداحي هذ،. On fabriquait des flèches à la Kaʿba (Ṭabarî, I[3], 1339) ; faut-il penser que les Arabes les achetaient là en raison de leur contact avec le sacré ?

2. Ibn Saʿd, I, 2, p. 46.

3. Ibn Hišâm, 331 ; Ibn Saʿd, I, 1, 125. Ces deux récits présentent des divergences quant à la terminologie : le premier a : ثم اخرجت قداحي فاستقسمت بها فخرج السهم الذى اكره لا يضره, le second dit : بعد ما استقسم بالازلام ايخرج ام لا يخرج.

4. *Aġ. 11*, 29 : لا (var. لم) يزجر الطير ان مرت به سنحا ولا يفيض على قدح الازلام (var. قسم بازلام). Les var. sont de T'A. *8*, 327, l. 1, qui cite encore (l. 2) ce vers de Ṭarafa : اخذ الازلام مقتسما فاتى اغواها زلمه

5. *Aġ. 17*, 142 : اجارتنا ان القداح كواذب واكثر اسباب النجاح مع الياس.

6. *Ibid.*, *3*, 172 : ان المنون غدوها ورواحها في الناس دائبة تجيل قداحها.

Si la tradition musulmane s'est souciée de conserver et d'amplifier les données relatives à la bélomancie, ce n'était peut-être pas uniquement pour enrichir le commentaire des deux versets coraniques relatifs à l'*istiqsâm*, mais aussi par penchant pour un tel usage qui jouissait de la faveur populaire. Déjà Hišâm al-Kalbî (m. 204/819) y consacra une monographie, mentionnée par l'auteur du *Fihrist* (1), et Ibn Qutayba (m. 270-6/884-9) écrivit un *K. al-maysir wa-l-qidâḥ* (2). Les détails fournis par Ibn Isḥâq (m. 150-1/767-8), *ap.* Ibn Hišâm (m. 218/834), ont passé dans les chroniques et les encyclopédies avec plus ou moins de variantes, de Muḥammad b. Ḥabîb al-Baġdâdî (m. 245/860), dans son *K.al-Muḥabbar* (3), utilisé notamment par Ibn Qutayba et Yâqût (m. 626/1229), jusqu'à Abû l-ʿAbbâs an-Nuwayrî (m. 732/1332), reproduit par al-Ibšîhî (m. 850/1446).

Très tôt aussi, les Orientalistes ont eu l'attention attirée vers cette pratique, d'une part, par suite des détails nombreux et précis que la littérature traditionnelle en conserve et, d'autre part, en raison de l'analogie qu'elle présente avec les pratiques cléromantiques connues chez d'autres peuples (4).

La lithobolie

La lithobolie, sous l'un de ses deux aspects connus des Arabes, fut également fort remarquée. En effet, le « jet des cailloux » (*ramy al-ǧimâr*) à Minä fut tour à tour interprété comme un vestige du culte des morts (5), un rite honorant les divinités protectrices, à l'instar du *ʿΕρμαῖον*

1. P. 96 : كتاب القداح (*cf.* GAL I, 139, S I, 211).

2. Éd. Muḥibb ad-Dîn al-Ḫaṭîb, Le Caire 1342/1923, 173 p., consacré particulièrement au *maysir* ; *cf.* pp. 38-42 : باب الاستقسام بالأزلام .

3. Éd. Elsa Lichtenstatter, Ḥaydarâbâd 1361/1942, p. 332.

4. *Cf.* Ed. Pococke, *Specimen historiae Arabum*, *op. cit.*, 96, 326 ; J. L. Rasmussen, *Additamentum ad Historiam Arabum*, 67-8 (Nuwayrî) ; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, I, 265 *sqq.* ; I. Goldziher, *A nyil, a sors ts a szerencse* [La flèche, le sort et la fortune], in *Magyar Nyelv* 2/1904, 375-77 ; sans parler de G. Freyrag, Fr. Lenormant, J. Wellhausen, W. R. Smith et Éd. Doutté, qui, dans leurs écrits sur l'antiquité arabe, en ont fait une mention particulière. Pour les analogies, *cf.* notamment, pour les Hébreux, Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, 236 *sqq.*, et, pour les Germains, Tacite, *Germania*, c. 10, cité *ap.* J. G. Février, *Histoire de l'Écriture*, *op. cit.*, 508 *sqq.*

5. La tombe est, de ce fait, appelée quelquefois *al-ǧimâr* (TʿA *3*, 132, l. 29). On trouvera *ap.* Lammens, *Le culte des Bétyles*, 39 et surtout 96 *sqq.*, de nombreuses réf. relatives aux amas de pierres sur les tombes. Il en conclut que l'Arabe ne lapidait pas, mais se contentait d'ajouter sa pierre à l'amoncellement protégeant

ou *ʿΕρμαῖος λόφος* ou *acervum Mercurii* (1), un symbole d'expulsion des esprits malfaiteurs, une sorte d'*averuncatio*, dans le sens donné par la tradition musulmane au rite de Minä (2), un geste de malédiction contre certaines tombes d'hommes de sinistre mémoire (3) et, enfin, un acte de scopélisme, né, en l'occurrence, de la haine des nomades contre les sédentaires (4).

la dépouille du mort. Et il ajoute : « Acte d'humanité, de confraternité posthume ! Acte rituel aussi ! C'était venir joindre ses hommages à ceux des contribules, renouveler le geste séculaire, le pacte rattachant aux ancêtres, communier avec eux dans la même manifestation de religion et de piété filiale » (p. 99).

1. *Cf.* Bouché-Leclercq, I, 189-197 ; B. Schmidt, *Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel*, in *Jahrbücher für Class. Philol.* 147/ 1893, 369-95 ; Karl Haberland, *Die Sitte des Steinwerfen*, in *Zeitsch. für Völkerpsychologie* 12/1880, 289-309, qui dit, après avoir cité plusieurs pratiques du genre, notamment celle de Minä (194-6) : « ... die Aufschüttung des Steinhaufens als eine altertümliche Darstellung und Verehrung des Hermes, welche Verehrung auch noch als praktische Seite die Reinigung der Strasse von Steinen hatte » (301). Sur ces diverses significations des lithobolies chez les Arabes, *cf.* notamment V. Chauvin, *Le jet des pierres*, 297 *sqq.* ; Doutté, *Marrakech*, 57 *sq.* ; *id.*, *Magie et religion*, 420 *sqq.*

2. C'est tantôt Adam (TʿA *3*, 132, l.20 *sq.*), tantôt Abraham (Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, 108, 548 *sq.*) qui aurait lapidé Satan à Minä. On trouvera détails et réf. *ap.* van Vloten, *De uitdrukking as-sjaitân ar-ragîm en het steenen werpen bij Mina*, in *Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeie*, Leyde 1891, 35-43, qui conclut de l'épithète *raǧîm*, donnée à Satan, que le « jet de pierres se rapporte à une légende de dragon qu'on chasse en le lapidant » ; *id.*, WZKM 7/1893, 176 ; Wensinck, in EI II, 213 ; S. Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, Leyde 1880, 172.

3. Cas de la tombe du légendaire Abû Riġâl, à al-Muġammas ; il aurait servi de guide à Abraha venant détruire la Kaʿba (Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, VI, 47 ; Ṭabarî, I², 937). Ḥammâd ar-Râwiya, rapportant une opinion d'Ibn al-Kalbî, dit qu'il était l'ancêtre de tout Ṯaqîf et roi à Ṭâ'if ; durant une année de grande sécheresse, passant auprès d'une veuve qui nourrissait son fils du lait d'une chèvre, ce roi injuste la lui enleva ; Dieu le fit périr et les Arabes lapidèrent sa tombe (*cf. Aġ. 4*, 74 ; *cf.* 76, où il est dit qu'il était l'affranchi du prophète Ṣâliḥ). Sur ces légendes exploitées par les Šîʿites contre les Ṯaqafites, serviteurs dévoués des Umayyades, *cf.* Lammens, *Le culte des Bétyles*, 94, 100 *sq.* Autres cas : La tombe d'Abû Lahab, oncle et ennemi acharné du Prophète, maudit avec sa femme dans le Coran (*111*, l, 4), lapidée par les pèlerins jusqu'à nos jours (*cf.* Ibn Ǧubayr, *Travels*², éd. Wright et de Goeje, (*Gibb Mem. Series*, V, Leyde-Londres 1097, p. 111), et la tombe de Muslim b. ʿUqba qui, à la tête de l'armée de Yazîd b. Muʿâwiya, défit les Médinois à la bataille de Ḥarrat Wâqim, en 63/682, et commit contre eux de nombreuses atrocités ; il mourut à la Mekke aussitôt après (*cf.* Lammens, *Le califat de Yazîd, Ier*, in MFO 4/1910, 262 *sq.* ; *Le culte des Bétyles*, 100 *sq.*). Sur ces quatre interprétations, *cf.* F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879 : *Die geworfenen Steine* (pp. 267-84).

4. Cette thèse fut défendue par Victor Chauvin dans deux articles intitulés,

Ce rite ne semble pas avoir eu un caractère divinatoire. En partant du sens fondamental de *ǧ m r*, il nous paraît, en effet, n'avoir été, à l'origine, qu'un simple geste d'adhésion, accompli à la manière d'un vote ; car cette racine désigne essentiellement l'union interne de toutes les fractions et de tous les membres d'une tribu ou d'un grand groupement tribal (1). Le sens secondaire, exprimé dans *ǧamra*, nom d'unité de *ǧimâr*, « tas de cailloux », permet de se représenter le geste d'union que renouvelait la tribu périodiquement ou occasionnellement comme le jet d'un caillou sur un point précis, près d'un site sacré ou au milieu d'un campement, exécuté par tous les membres de la tribu ou par les chefs des clans qui la composaient, symbolisant ainsi l'union indissoluble de la tribu et son adhésion à une décision prise. La station de Minä qui terminait le parcours sacré du pèlerinage, avant de pénétrer dans la cité sainte, se prêtait bien au renouvellement du pacte d'union entre les clans et les tribus. En définitive, le but fondamental du pèlerinage mekkois était de servir de point de ralliement à toutes les tribus arabes, à l'exclusion de tout étranger, pour mettre fin à des querelles intestines entre tribus et pour se concerter sur une action commune tendant à s'opposer en permanence à toute intervention étrangère dans ce centre inviolable de la presqu'île arabique.

Tel qu'il est pratiqué de nos jours, le jet des pierres se fait de la façon suivante : le 10 Ḏû l-ḥiǧǧa, jour des sacrifices (*yawm an-naḥr*) à Minä, le pèlerin lance sept cailloux contre la *ǧamra* de ʿAqaba ou la grande *ǧamra*, la dernière des trois en venant de Muzdalifa. Par cet acte, se termine son état de sacralisation, à l'exception des rapports sexuels. Les trois jours suivants, appelés *ayyâm at-tašrîq*, le pèlerin lance, après le coucher du soleil, trois fois sept cailloux, à raison d'une fois par jour, contre les trois tas qui se succèdent sur le parcours, en

l'un *Le jet des pierres au pèlerinage à la Mekke*, in *Annales de l'Académie royale d'Archéologie*, 74, 5e sér., t. IV, Anvers 1902, pp. 272-300, l'autre *Le scopélisme*, in *Bulletins de l'Académie de Bruxelles*, 3e sér., t. 28/1895, pp. 29-57. Elle fut refutée, en même temps que celle de van Vloten, par M. Th. Houtsma dans un article intitulé *Het Scopelisme en het Steenwerpen te Mina*, in *Versl. en meded. der Kon. Akad. v. Wetenschappen*, Amsterdam, Afd. Letterkunde IV, 6/1904, pp. 185-212.

1. *Cf.* Tʿ A *3*, 129 :

الجمرة القبيلة انضمت فصارت يدا واحدة لا تنضم الى احد ولا تحالف غيرها وقال الليث الجمرة كل قوم يصبرون لقتال من قاتلهم لا يحالفون احدا ولا ينضمون الى احد تكون القبيلة نفسها جمرة تصبر لقراع القبائل كما صبرت عبس لقبائل قيس.

direction de la Mekke, d'abord la *première ǧamra*, ensuite la *ǧamra du milieu* et, enfin, la *ǧamra de ʿAqaba* (1). Ainsi, le nombre des cailloux lancés est de soixante-dix. Ils sont de la grosseur d'une fève ; les pèlerins les ramassent dans la plaine de Muzdalifa (2).

Quelle est la vraie portée symbolique de ce rite trois fois triple et dix fois septuple ? Une donnée historique, nous orientant vers la signification étymologique de *ǧamra*, semble nous en livrer la clef. En effet, on donnait le nom de *ǧamarât al-ʿArab* à trois stipes importantes qui sont les Banû Ḍabba b. Udd b. Ṭâbiḫa b. Ilyâs b. Muḍar (3), les Banû l-Ḥâriṯ b. Kaʿb (4) et les Banû Numayr b. ʿÂmir (5). Les deux premières ont cessé d'appartenir à ce groupe pour avoir conclu des alliances, la première avec ar-Ribâb (6), la seconde avec Maḏḥiǧ (7). Seuls les Banû Numayr conservèrent ce nom, puisqu'ils n'ont conclu aucune autre alliance (8).

Tout en restant dans l'impossibilité d'éclaircir la portée précise des chiffres 3 et 7, sous lesquels on a cru voir les indices d'un culte planétaire (9), il n'en reste pas moins acquis que de l'idée d'alliance, impli-

1. M. M. Ismâʿîl ʿAbduh, *al-ʿIbâdât fî l-Islâm*, Maṭbaʿat al-ʿUlûm, Le Caire 1954, 426 *sqq.*

2. Burkhardt, *Voyages en Arabie*, Paris 1835, I, 380-84 ; Burton, *Personal narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Mecca*, Londres 1898, 279-93 (appendice sur le pèlerinage, mais rien sur le jet des pierres) ; S. Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, *op. cit.*,159 *sqq.*

3. Il s'agit surtout des Banû Saʿd b. Ḍabba (Tʿ A *3*, 130, l.14 *sqq.*), grande tribu chamelière du N.-E. du Ḥiǧâz, d'origine yéménite.

4. Puissante tribu yéménite occupant le Naǧrân.

5. Il s'agit des Banû Numayr b. ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa b. Muʿâwiya b. Bakr b. Hawâzin (Tʿ A *3*, 595 *in fine*), évoluant au centre du Ḥiǧâz.

6. Ce nom est donné aux Ḍabba, Ṯawr, ʿAkl, Taym et ʿAdî, alliés contre Tamîm (*cf.* Tʿ A *1*, 278, l.17 *sqq.*). Selon al-Aṣmaʿî (cité *ib.*), ils furent ainsi appelés.

7. Grand groupement tribal yéménite évoluant dans le Naǧrân aux côtés des Bal-Ḥâriṯ.

8. Tʿ A *3*, 130, l.1 *sqq.* (rapportant les paroles d'Abû ʿUbayda, citées par Ǧawharî, I, 298 *sq.*).

9. Ces deux chiffres font spontanément penser, le premier, à la triade Soleil-Lune-Vénus, le second, aux sept planètes. H. Winckler, *Aarabisch-Semitisch-Orientalisch*, 98, met le rite de Minä en rapport avec le rituel babylonien du jour de l'An dont le *ḥaǧǧ* arabe n'est, pour lui, que la copie. Il en dit notamment : « Das Steinwerfen scheint doppelte Bedeutung zu haben. Zunächst gilt es als eine Hilfeleistung für den drei Tagen in Minâ... Dann aber hat das Steinwerfen auf dem Wege nach Minâ vielleicht ursprünglich eine andere Bedeutung, die nur mit der des Mondkampfeszusammengeworfen, worden ist. Es ist vielleicht hier ursprünglich als das Looswerfen, das Werfen der Loossteinchen (Garal : גורל) gedacht gewesen, welches

quée dans *ǧamra*, il découlerait que le jet des pierres à Minä était, à l'origine, un rite d'alliance et une consécration solennelle, dans le cadre du pèlerinage, des unions tribales en vigueur (1).

Avait-il été toujours pratiqué tel qu'il s'est fixé dans le pèlerinage musulman? Une tradition, portant le nom d'Ibn Isḥâq, nous incite à en douter. Elle dit, en substance, que ʿAmr b.Luḥayy dressa sept idoles à Minä, la première sur le petit pic (*qurayn*) qui s'élève sur la route entre la mosquée et la première *ǧamra*, la deuxième sur cette dernière, la troisième sur al-Muddaʿâ (2), la quatrième sur la *ǧamra* du milieu, la cinquième au bord de la vallée, la sixième sur la grande *ǧamra* ... (3) ; il partagea entre elles les cailloux des *ǧimâr*, au nombre de vingt-et-un ; on en jetait trois sur chaque idole, en lui disant : « Toi, tu es plus grande que telle », en nommant l'idole qui la précède (4).

Ce qui donne une certaine valeur à cette tradition, c'est qu'au rite d'alliance que symbolise, à notre avis, le jet des cailloux, viennent s'ajouter les sept pierres dressées entre lesquelles les Arabes du temps d'Hérodote prêtaient leurs serments solennels (5).

En conséquence, il ne saurait être question de lithomancie à Minä, d'autant plus que la couleur des cailloux n'entrait point en ligne de compte (6).

am Jahresschluss stattfindet und womit man wie mit unserem Bleigiessen die Zukunft des kommenden Jahres bestimmt ». Sur le calendrier arabe, *cf. id.*, *Zur altarabischen Zeitrechnung*, in *Altorient. Forschungen*, II, 2/1899, 324-95.

1. GAUDEFROY-DEMOMBYNES sentait l'insuffisance des solutions apportées jusqu'alors au problème des lapidations de Minä et écrivait dans *Contribution à l'étude du pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, p. 274 *sqq.* : « Il paraît certain que ces faits doivent être interprétés comme des rites d'expulsion du mal ; mais il est très vraisemblable qu'il faut, dans le cas des lapidations de Mina, chercher une explication qui soit en rapport plus étroit avec l'ensemble des cérémonies » (p. 275) ; puis, il ajoute, après avoir parlé du texte d'Azraqî, cité ci-dessus : « J'en concluerais seulement qu'il faut, dans l'état actuel de la question, être très prudent et sans doute réserver une interprétation des lapidations de Mina » (p. 276).

2. Faut-il lire al-Madʿâ? Comp. YÂQÛT, IV, 450, s. Madʿâ.

3. L'emplacement de la 7e *ǧamra* n'est pas indiqué.

4. AZRAQÎ, 402 ; tradition non conservée par Ibn Hišâm.

5. HÉRODOTE, III, 8.

6. La lithomancie se distingue de la lithobolie par le fait qu'elle est particulièrement fondée sur l'observation de la couleur des pierres jetées et de leur nature. Elles présupposent toutes les deux que les pierres possèdent des vertus occultes qui les rendent aptes à prédire l'avenir. Pour les définitions de ces termes, *cf.* BOUCHÉ-LECLERCQ, index, *s. vv.* et I, 191.

C'est Maïmonide qui fut le premier à lui donner une signification mantique. En effet, « le rite du jet de pierres à Minä, nous dit-il, est absolument païen, bien que les musulmans le rapportent à Abraham ou même à Adam, comme le disent Ibn al-Aṯîr et Abû (l. Ibn) Saʿd. Les anciens Arabes ne savaient rien de la prétendue apparition du diable qui aurait eu lieu ici, mais ils jetaient tout simplement les pierres comme moyen de connaître le sort, de même que, dans cette vallée, on avait coutume de jeter des flèches, d'après la chute desquelles on interprétait également les décrets du destin. Les musulmans prétendent maintenant tout naturellement que le jet païen des pierres et la divination sont d'origine beaucoup plus récente et constituent une corruption du rite primitivement établi par Abraham. C'est ainsi qu'ils veulent aussi voir dans le culte des idoles, pratiqué à la Kaʿba, une corruption du monothéisme d'Abraham » (1).

Il ne saurait non plus être question de scopélisme ou *dénonciation de nouvel œuvre*, comme le suppose V. Chauvin (2) ; car, tous les pèlerins, sans excepter les Mekkois et leurs voisins, spécialement concernés par cette prétendue dénonciation, prenaient part à ce rite, guidés par un « directeur de course » issu des Banû Ṣûfa, fraction muḍarite

1. Ce texte est cité par V. CHAUVIN, *Le jet des pierres*, *op. cit.*, 286 *sq.*, d'après H. F. VON MALTZAN, *Meine Wallfahrt nach Mekka*, Leipzig 1865, II, 347, lequel le tire du *Môrê Nebûkîm* III, 29. Comp. cet autre texte de Maïmonide, pris par F. Lenormant à l'*Epistola ad Proselyt. relig.* (cf. *Sur le culte payen de la Kâabah*, 326), dans lequel l'auteur brosse un tableau des cultes arabes préislamiques qu'il divise en trois catégories : Le culte de Peʿôr (il s'agit du mont Peʿôr en Moab ; *cf.* réf. *ap.* GES.-BUHL, 651) qui « consistait à se dépouiller de ses vêtements devant lui et à se prosterner la face à terre, les parties honteuses du corps relevées, dans l'attitude que les Ismaélites prennent encore aujourd'hui pour leurs prières » ; celui de Mercure (*Merqôlîs* ; comp. *al-burǧâs* ou *al-burǧîs*, in TʿA *4*, 107, et le *kerkour* marocain, *ap.* DOUTTÉ, *locis citatis*) qui « consistait dans le jet de petites pierres », pour confondre le démon ou par mépris pour les idoles qui étaient jadis adorées à Minä, et celui de Kemôš (dieu des Moabites) qui consistait « à se raser la tête jusqu'au nu et à ne pas porter des vêtements cousus, ce qu'ils pratiquent toujours dans certaines circonstances et ce qui était connu chez eux bien avant que ne fût établie la loi des Ismaélites ».

2. *Le jet des pierres*, *op. cit.*, 292 *sqq.* L'auteur raisonne de la façon suivante : Le temple mekkois et le territoire sacré étaient la propriété des Arabes ; de peur que les Mekkois ne s'approprient le terrain, comme *res nullius*, dans l'intervalle d'un pèlerinage à un autre — chose légitime en droit arabe —, alors que les représentants des tribus se trouvent loin chez eux, il fallait prendre des précautions. En faisant chaque année *dénonciation de nouvel oeuvre* par le jet des pierres, on assurait pour un an l'inviolabilité du territoire qu'autrement les Mekkois auraient pu, très légitimement d'ailleurs, s'approprier et mettre en culture.

desservant la Kaʿba et présidant les rites du *ḥaǧǧ* déjà avant la réforme de Quṣayy, puis, après leur extinction, de Âl Ṣafwân, de Banû Saʿd b. Zayd Manât b. Tamîm (1). On sait que les Qurayšites s'abstenaient de se rendre à ʿArafât avec les autres pèlerins, mais rien n'indique qu'ils aient, eux-mêmes ou leurs prédécesseurs à la Mekke, renoncé au jet des pierres à Minä. Comment l'auraient-ils accompli s'il était dirigé contre eux ? D'autre part, songer à s'approprier le territoire sacré ou encore à le mettre en culture, c'était chose impensable pour les Mekkois qui, depuis la lointaine fondation du sanctuaire, s'employaient à faire converger tous les Arabes vers leur sainte métropole dont le *ḥaram* jouissait de l'inviolabilité et du respect unanime de tous les Arabes, qu'ils fussent nomades ou sédentaires.

Il est certain que le jet des pierres à Minä se présente à nous sous une forme modifiée et surchargée d'éléments cultuels postérieurs, au fur et à mesure que sa signification primitive se perdait. Réduit à sa plus simple expression, ce rite devrait correspondre essentiellement à celui qui nous est décrit dans *Gen. 35*,45 *sqq.*, ayant trait à l'alliance établie entre Jacob et son oncle maternel Laban. Irrité d'apprendre que Jacob était parti avec femmes, enfants et biens pour la terre de ses pères, Laban le poursuivit et l'atteignit dans la montagne de Ǧilʿâd. Comme Dieu lui avait dit en songe de ne « rien dire à Jacob ni en bien ni en mal », il lui fit cette proposition : « Maintenant donc, viens, faisons alliance, moi et toi, et qu'il y ait un témoin (*ʿêd*) entre moi et toi » (v. 44).

Alors Jacob dressa une pierre (*maṣṣebah*) et dit à ses frères d'amasser des pierres (*abanîm*). « Ils prirent des pierres et en firent un monceau (*gâl*) ; et ils mangèrent là sur le monceau ... Et Laban dit : « Ce monceau est témoin entre moi et toi aujourd'hui ... Que Yahwé nous surveille, moi et toi, quand nous serons séparés l'un de l'autre. Si tu maltraites mes filles et si tu prends d'autres femmes à côté de mes filles, ce n'est pas un homme qui sera avec nous ; mais prends-y garde, c'est Dieu qui sera témoin entre moi et toi » (2). Puis, « Jacob offrit un sacrifice sur la montagne et invita ses frères au repas. Ils mangèrent donc et passèrent la nuit sur la montagne » (v. 54).

Les similitudes, dans les composantes de ce rite et de celui de Minä, sont frappantes : union de la pierre dressée et du tas de pierres, sacrifices et repas, campement pour la nuit à la montagne. Tout porte à

1. *Cf.* IBN HIŠÂM, 76 *sq.* ; ṬABARÎ, I³. 1097 *sq.* ; TʿA *6*, 169.
2. Vv. 45-50. Suit une autre explication, juxtaposée à la première, visant à faire de la pierre dressée et du tas de pierres des bornes séparant deux territoires.

croire que l'esprit et le but sont aussi similaires, d'autant plus qu'il suffirait de rapprocher *ʿêd*, « témoin d'une alliance », désignant le tas, de *ʿedah*, « rassemblement tribal ou populaire », pour y retrouver la signification fondamentale de *ǧamra* (1).

Lithomancie

Si le rite de Minä n'a rien de divinatoire, le second aspect sous lequel la lithobolie est connue chez les Arabes, l'est, par contre, essentiellement. Il s'agit d'*aṭ-ṭarq bi-l-ḥaṣä*, « le jet des cailloux ».

Dans l'absolu, *aṭ-ṭarq* (2) désigne trois procédés divinatoires à caractère cléromantique, consistant à jeter des cailloux sur le sol (*aṭ-ṭarq bi-l-ḥaṣä*), à tracer des lignes sur le sable (*al-ḫaṭṭ bi-r-raml*) et à mêler ensemble du coton et de la laine (*ḫalṭ al-quṭn bi-ṣ-ṣûf*) (3). Sur ce dernier procédé, nous ignorons tout, à part son existence. Sur les deux autres, issus l'un de l'autre, les renseignements que nous possédons nous permettent tout au plus d'en saisir le mécanisme sans pouvoir pour autant pénétrer le mystère dont se fait entourer le praticien.

Primitivement, *aṭ-ṭarq bil-ḥaṣä* devait consister à lancer des cailloux et à en observer la chute. Mais nous n'avons rencontré aucun témoignage clair en faveur de cette modalité. Une autre, cependant, est brièvement définie dans une source récente : elle consiste à tirer la réponse à la question posée par le consultant du jet des cailloux les uns sur les autres (4). L'une et l'autre de ces modalités, qui peuvent être à la fois

1. À noter que DOZY, *Die Israeliten zu Mekka*, 181 *sq.*, interprète les tas de Minä, comme les tas dont il est question dans le *Livre de Josué* : celui d'Akan (*7*, 25-26), celui du roi de ʿAy (*8*, 29) et celui des cinq rois amorites (*10*, 27). Il fait remarquer que tous ces récits se terminent par la même expression que celle qui termine la légende d'Abû Riǧâl (AZRAQÎ, 93 ; QAZWÎNÎ, II, 73), à savoir « jusqu'à nos jours ».
2. Ce mot figure dans un *ḥadîṯ*, à côté d'autres techniques divinatoires (TʿA *6*, 417, 1.5 *ab fine*) : الطيرة والعيافة والطرق من الجبت. Sémantiquement, le *ṭarq* est le coup sonore et répété exécuté à l'aide d'un instrument ; métaphoriquement, l'acte du *kâhin* ou *ṭâriq* est comparé à celui du forgeron battant le fer (TʿA *loc. cit.*, l. 7 *ab fine*) : كطرق الحديد بالمطرقة ومنه استعير ضرب الكاهن بالحصى.
3. *Cf.* TʿA 6, 418, l. 16 *sq.* : وقال الليث الطرق ان يخلط الكاهن القطن بالصوف اذا تكهن .
4. MAḤMÛD ŠUKRÎ AL-ALÛSÎ, *Bulûġ al-arab*, III, 323 : والطرق له صورة مخصوصة فان الكاهن اذا سئل عن حادثة اخرج حصيات اعدها عنده

diverses et identiques (1), ont vite cédé le pas à une troisième d'aspect plus technique, du fait qu'elle est plus graphique, pour ainsi dire, et, partant, plus relevée aux yeux du consultant : la géomancie.

Géomancie

Ce procédé, considéré par Doutté comme une modernisation d'*aṭ-ṭarq bi-l-ḥaṣä* (2), est déjà décrit par Ibn al-Aʿrâbî (3) en ces termes : « Le *ḥâzî* s'assied et fait tracer, par un jeune garçon à son service, des lignes sur le sable ou de la poussière ; il les trace avec agilité et promptitude, de manière qu'il soit impossible de les compter. Puis, sur l'ordre du maître, il les efface deux à deux, tout en disant : « Vous deux, témoins oculaires [de la volonté des dieux], faites apparaître promptement l'évidence » (4) ! S'il n'en reste à la fin que deux lignes, c'est signe

فيطرق بعضها ببعض فيلوح له حينئذ ما يعلم به جواب السائل . À noter que les cailloux pouvaient être remplacés par des grains de céréales ou par des noyaux (*cf.* Ibn Ḫaldûn, I, 191/218 et 194/221 ; II, 177/205 *sq.*).

1. En effet, la seconde peut consister, comme la première, à lancer les cailloux sur le sol, en visant que les uns tombent sur les autres, comme elle peut consister à verser les cailloux tous ensemble d'une main dans l'autre.

2. *Magie et religion*, 378.

3. Mort vers 230/844, à l'âge de 81 ans (GAL, S I, 179 ; cité *ap.* Alûsî, *loc. cit.*

4. (var. ابني (ابنا (pour عيان. اسرعا البيان (قد حان معروفان (*cf.* également TʿA *5*, 129, 1.15). ابناعيان désigne deux oiseaux utilisés dans le *zağr* : طائران يزجر بها العرب كانهم يرون ما يتوقع او ينتظر بها عيانا; ou bien ce sont deux lignes que trace le *ʿâ'if* sur le sol et dont il se sert dans l'ornithomancie : خطان يخطها العائف في الارض يزجر بها الطير, ou dans la *ʿiyâfa* : وقيل يخطان للعيافة. L'expression جرى ابنا عيان est dite dans le jeu du *maysir* à la sortie de la flèche gagnante ; on les appelle ainsi parce que c'est grâce à eux que l'on constate le succès. وانما سميا ابني عيان لانهم يعاينون الفوز والطعام بها (*cf.* TʿA, *9* 290, ll. 23-27 ; sur cette expression, *cf.* Goldziher, in WZKM 16/1902, 139 *sq.*). Il y aurait là une indication de l'utilisation conjointe de deux techniques divinatoires : la géomancie et l'ornithomancie. Citons à ce propos ces deux vers de Ḏû r-Rumma (in TʿA *5*, 129, 1.20 *sq.*), décrivant vraisemblablement une scène du même genre :

عشية ما لي حيلة غير انني   بلقط الحصى والخط في الدار مولع
اخط وامحو الخط ثم اعيده   بكفي والغربان في الدار موقع

de succès ; mais s'il n'en reste qu'une, c'est signe d'échec et de malheur » (1).

Cette description démontre que le *ḫaṭṭ* s'est rapidement affranchi du *ṭarq* ; une définition de ce dernier donnée par Abû Zayd [al-Anṣârî, mort presque centenaire en 215/830] peut témoigner d'une étape intermédiaire : « Le *ṭarq*, nous dit-il, est l'acte de l'homme qui fait des traits sur le sol, d'abord, à l'aide de deux doigts, ensuite, à l'aide d'un seul doigt », en récitant la formule précédente (2).

La lexicographie ne nous permet pas de nous rendre bien compte du passage du *ṭarq bi-l-ḥaṣä* au *ḫaṭṭ bi-r-raml*, deux gestes unis dans une même image (3), quoique essentiellement différents, à moins que l'on s'imagine que ce fut à l'aide des cailloux de la divination, possédant des vertus propres, acquises de leur contact avec le sacré, que les traits avaient été tracés au début. Mais le passage du *ḫaṭṭ* au *raml* ou plus précisément à *ʿilm ar-raml*, terme technique désignant la géomancie, s'explique aisément non pas par le fait que cette pratique divinatoire se fait avec du sable (*raml*) et que c'est *stricto senso* une psammomantique, mais surtout par la synonymie de *raml* et *ḫaṭṭ* qui désignent tous les deux les bandes blanches ou noires qui ornent

1. Cette ligne est appelée *asḥam*, « noire » (TʿA *5*,129, l. 12 *sq.*). Comp. *ib.* 1.13 *sqq.* : وذلك ان ياتي الى ارض رخوة وله غلام معه ميل فيخط الاستاذ خطوطا كثيرة بالعجلة لئلا يلحقها العدد ثم يرجع فيمحو على مهل خطين خطين فان بقي من الخطوط خطان فهما علامة النجح وقضاء الحاجة قال وهو يمحو وغلامه يقول للتفاؤل ابني عيان اسرعا البيان. قال ابن عباس فاذا محا الخطوط فبقي منها خط فهي علامة الخيبة . وقد روى مثل ذلك ابو زيد والليث. Comp. LʿA *s.v. ḫaṭṭ*, traduit par A. Jaussen, *Les coutumes des Arabes au pays de Moab*, 183, n. 1.

2. *Cf.* TʿA *6*, 417, 1.6 *ab fine* : الطرق ان يخط الرجل في الارض باصبعين ثم باصبع ويقول ابني عيان اسرعا البيان.

3. *Cf.* l'hémistiche attribué à Ibn al-Aʿrâbî (TʿA *6*, 417, 1.4 *ab fine*) : خط يد المستطرق المسؤل. Alûsî, *loc. cit.* l'attribue à un *râğiz* qui décrit une sauterelle (ou un corbeau) :

يحجل فيها مقلز الحجول   بغيا على شقيه كالمشكول
بخط لام الف موصول   والزاي والراء ايما تهليل
خط يد المستطرق المسؤل

les pattes des vaches sauvages et le dos et les cuisses des cerfs (1). Dans cette perspective, il est possible d'établir un lien sémantique entre *ṭarq* et *ḫaṭṭ*, du fait qu'*aṭ-ṭarîqa* désigne une chose semblable (2). Ce qui permettrait de concevoir *aṭ-ṭarq bi-l-ḥaṣä* comme le fait de tracer des lignes à l'aide de cailloux cléromantiques.

À cela, une confirmation peut être apportée par le sens générique que prit *aṭ-ṭarq* en désignant la divination en général et les devins (3), comme par l'absence, dans les sources anciennes, d'une description adéquate des modalités du jet des cailloux.

Toujours est-il que, déjà au début de l'Islam, *ṭarq* et *ḫaṭṭ* étaient synonymes, comme l'étaient *ḫaṭṭ* et *ʿilm ar-raml* (4). Pour Ibn ʿAbbâs, si tant est que ce témoignage soit authentique, « c'est une science ancienne que les gens ont abandonnée » (5), alors qu'al-Layṯ dit, au contraire, qu'« elle est toujours pratiquée jusqu'à maintenant » (6). Un *ḥadîṯ* qui remonterait à Muʿâwiya b. al-Ḥakam as-Sulamî, atteste la licéité de cette pratique en Islam. À ce dernier qui lui disait : « Mais il existe parmi nous, ô Envoyé de Dieu, des hommes qui pratiquent le *ḫaṭṭ* », le Prophète aurait répondu : « Parmi les prophètes il y en avait

1. *Cf.* T'A *7*, 351, 1.29 : الرمل خطوط في قوائم البقرة الوحشية et 352, 1.14 : الرملة الخط الاسود مخالفة لسائر لونها (واحدته رملة) يكون على ظهر الغزال وافخاذه .

2. *Cf.* T'A *6*, 420, 1.22 : الطريقة الخط في الشيء .

3. *Ibid.*, 423, 1.17 : الطرق والتطريق الاحتيال والتكهن et 422, 1.14 *sq* : الطوارق بالحصى et الطراق المتكهنون dans un vers de Labîd. الطريقة désigne également le ou les chefs d'un groupe d'hommes ; est-ce parce que c'est aussi le nom du pilier central d'une tente (*ib.*, 420, 1.14 *sqq.*) ou bien parce qu'il guide ses gens et juge entre eux après avoir consulté un oracle cléromatique ? Notons, cependant, que c'est aux femmes qu'on attribue fréquemment cette pratique : *cf.* Ibn al-Aṯîr, cité in T'A *5*, 417, 1.5 *ab fine* : الطرق الضرب بالحصى الذي تفعله النساء ; *Aġ. 14*, 99 : الكاهنة تطرق بالحصى ; *4*, 48, 1.5 : الضوارب بالحصى ; Nuwayrî, *Nihâya*, III, 139 (la fille de Ḥulays al-Asadî).

4. *Cf.* T'A *5*, 129, 1.4 : وروى ثعلب عن ابن الاعرابي انه قال في الطرق وعلم الخط هو علم الرمل.

5. Cité *ibid.*, 1.5.

6. *Ib.* 1. 6.

un qui pratiquait le *ḫaṭṭ* ; quiconque réussira à le faire conformément à son procédé, saura ce que ce prophète savait » (1). Même le Coran considérerait comme valable une réponse obtenue par le *ḫaṭṭ* ; en effet, certains exégètes voient une allusion à cette pratique divinatoire dans *âṯârat in min ʿilm* de *Cor. 46*,4 (2), qu'ils interprètent de la façon suivante : « Apportez-moi une preuve que vos dieux ont créé quelque chose de la terre et qu'ils ont une part dans (la création) des cieux, (ne fût-ce qu') à partir des lignes que vous tracez sur le sol ; car, vous les Arabes, vous êtes passés maîtres dans la *ʿiyâfa*, le *zaǧr* et la *kihâna* » (3)

C'est peut-être là qu'il faut chercher le point de départ de la prodigieuse expansion des procédés géomantiques en terre d'Islam. C. H. Beker la décrit en ces termes : « Überhaupt ist die Geomantik im ganzen Orient verbreitet, in Ostafrika sowohl wie im Westen, in Ägypten wie in Indien, und an den indischen Namen lässt sich noch deutlich erkennen, dass sie aus den arabischen entstellt sind, und etwas Änliches wird sich wohl auch bei den Yorubanamen nachweisen lassen, wenn sie einmal philologisch korrekt aufgenommen sind » (4).

1. *Cf.* Alûsî, *loc. cit.*, citant les *Sunan* d'Abû Dâwûd, de ʿAṭâ' b. Yasâr : قلت يا رسول الله ومنا رجال يخطون. قال كان نبي من الانبياء يخط فمن وافق خطه فذاك. Nous optons pour la variante donnée dans T'A *loc. cit.*, l. 6, pour le dernier mot, à savoir على مثل علمه, au lieu de فذاك (ou فذلك, *ib.*). Pour les var. de ce *ḥadîṯ*, *cf.* Wensinck, *Concordance*, I, 40. Alûsî y voit, au contraire, une défense, puisqu'il n'est pas possible à un autre d'imiter le *ḫaṭṭ* de ce prophète ; car il était le « signe » et le « prodige » auquel sa prophétie était reconnue.

2. قل ارأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات ايتوني بكتاب من قبل هذا او أثارة من علم ان كنتم صادقين .

3. *Cf.* Ṭabarî, *Tafsîr*, 26, 3, l. 3 *sqq.* : أئتوني بعلم ... من قبل الخط الذي تخطونه في الارض فانكم معشر العرب اهل عيافة وزجر وكهانة .

4. *Neue Literatur zur Geschichte Afrikas*, in *Der Islam* 4/1913, 305. Pour l'Inde, *cf.* Albrecht Weber, *Indische Studien*, Berlin 1853, II, 18 : *Zur Geschichte der indischen Astrologie*, pp. 236-287. Sur l'influence de la géomancie arabe sur la géomancie byzantine, *cf.* B. Carra de Vaux, *La géomancie chez les Arabes*, *ap.* Paul Tannery, *Mémoires scientifiques*, IV/1920, 299-317 ; sur la géomancie en Occident et chez les Byzantins et les Latins, *cf. ibid.*, pp. 318-411 ; *cf.* aussi A. et L. Delatte, in *Mél. F. Cumont*, Bruxelles 1936, 575-658.

L'itinéraire de cette expansion vers l'Afrique, sa terre d'élection, est ainsi décrit par A. Rouhier : « Ce sont les savants arabes, formés dans ces universités [de Gondé-Shapour et de Baġdâd, florissantes aux VIIIe et IXe siècles, époque de haute culture iranienne], qui, en même temps que la science philosophique et médiévale acquise, emportèrent la science géomantique à Damas, à Alexandrie et au Caire, d'où, d'une part, elle s'enfonça en Afrique par la Haute Égypte jusqu'au Soudan et au Darfour et, d'autre part, par la voie méditerranéenne, gagna le Maghreb et l'Espagne où la civilisation arabe allait atteindre tout son éclat » (1). Cette origine musulmane de la géomancie africaine a fait l'objet de recherches approfondies de la part de B. Maupoil (2). Le lecteur y trouvera, comme chez Éd. Doutté (3), tous les détails que réclamera sa curiosité.

Car, comme science musulmane, la géomancie déborde le cadre de nos recherches, lesquelles s'arrêtent à ses origines arabes. Au fur et à mesure qu'elle se répandait et qu'elle se diversifiait (4), la magie et l'astrologie s'y sont infiltrées, à tel point que le géomancien est appelé *al-munaǧǧim*, « l'astrologue », même par Ibn Ḫaldûn (5) qui, par ailleurs, décrit les procédés géomantiques, en énumère les principes, les différencie d'avec l'astrologie et en établit la licéité (6).

1. Cité *ap.* COLONNEL E. CASLANT, *Traité Élémentaire de Géomancie*, Paris 1935, p. 169, et *ap.* B. MAUPOIL, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris 1943 (*Trav. et Mém. de l'Institut d'Ethnologie*, 42), p. 51, n. 1 ; autres citations, *ib.*, 50.

2. En plus de l'ouvrage cité ci-dessus, *cf. Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey*, Thèse Paris 1943, et *Journal de la Société des Africanistes* 13/1943-46, pp. 1-94.

3. *Magie et religion*, 377 *sqq.* ; *cf.* aussi V. CRUZET, *Du « Khet-er-Raml » ou art de lire l'avenir sur le sable*, in *Rev. Tunisienne*, 1920, pp. 267-76 ; R. DAVIES, *system of sand divination*, in *Sudan Notes and Records* 3/1920, pp. 157-162 ; *id.*, *A system of sand divination*, in *Muslim World* 17/1927, pp. 123-129. Sur l'origine musulmane de la géomancie à Madagascar, *cf.* G. FERRAND, ib JA 10e sér., t. 7/1905, 195 *sqq.*

4. À noter que progressivement les lignes ont été supplantées par des points, faits par le doigt au hasard sur une tablette couverte d'une couche de sable. Actuellement, on les fait même avec des points de crayon sur une feuille de papier (*cf.* DOUTTÉ, *Magie et religion*, 378).

5. II, 177/205 *sq.*, alors qu'il appelle *al-ḥâsib* celui qui pratique الطرق بالحصى والحبوب (*ib.*).

6. I, 203/232-209/240 ; cf. trad. angl. de Rosenthal, I, 226-234, où on trouvera, dans les notes, réf. et figures.

La grande popularité de cette pratique (1) suscita un nombre considérable de traités géomantiques. Toute bibliothèque digne de ce nom devait en compter au moins un. À en juger par le foisonnement des manuscrits géomantiques dans les divers fonds orientaux du monde, rares sont les sciences divinatoires qui ont joui d'une telle profusion d'écrits (2).

La plupart de ces traités, écrits en arabe, turc et persan, sont anonymes ; ils reflètent à coup sûr des expériences personnelles multiples que des praticiens ont voulu enregistrer pour eux-mêmes et pour leurs disciples. Deux auteurs semblent être la source fondamentale et les premiers codificateurs connus de la science géomantique : Ibn Maḥfûf al-Munaǧǧim et Abû ʿAbdallâh az-Zanâtî. Le premier, mort avant 664/1265, est l'auteur d'un traité de géomancie très répandu et diversement intitulé (4), le second est considéré comme maître incontesté

1. Il nous suffit de renvoyer aux nombreuses fois où la géomancie intervient dans les *Mille et Une Nuits* : *cf.* N. ELISSÉEFF, *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits. Essai de classification*, Beyrouth 1949, nos 13, 32, 128, 161, 142. Pratique encore en vigueur en Afrique et même en Syrie et au Liban. Le P. L. CHEIKHO écrivait en 1922 : « On voit encore, sur la place des Canons à Beyrouth, des gens qui pratiquent cette divination en traçant sur le sable différentes figures dont les combinaisons servent à leur prétendue connaissance de l'avenir », in MUSJ 8/1922 (*catalogue de la Bibl. de la Fac. Or. de Beyrouth*, nos 397-8).

2. Nous donnerons ici, au hasard et à titre démonstratif, quelques réf. aux mss. géomantiques existants dans quelques fonds, en n'indiquant, cependant, que la ville, le fonds et le numéro ; car les noms d'auteurs et les titres nécessitent un long appendice qui ne trouve pas sa raison d'être ici : ISTANBUL, AS 4785 (1), 4860 (64), 2052 (36), *Yenicami* 1176, 14 ; *Aşir Ef.* 1164, 6 ; *Beşir Aġa.* 430, 433 ; *Fatih* 3430 ; *Hamidiye* 189, 6, 1468, 7 et 22 ; *Esat Ef.* 1988, 3797, 6 ; *Nuruosmaniye* 3638-9 ; *Baġdatli Vehbi* 920-6 ; *Saray, Ah. III*, 3475-3515 (avec d'autres sciences divinatoires) ; *Reisülküttab Mustafa Ef.* 1164, 6 ; etc. ANKARA, *Is. Saib Sincer* I, 956, 1970, 2111, 3728 ; etc. ; LE CAIRE, 4452, 4473, 7594, 7614, 7622, 18385-6 ; etc. ; BERLIN, Cat. Ahlwardt, 4200-4212 ; GOTHA, Cat. Pertsch III, 487 *sq.* ; BANKIPORE, 1066-69 (en persan) ; VATICAN, Cat. Levi Della Vida, Index, p. 299 *sq* ; ALEP, *Fonds Sbath* : 58, 5 ; 581, 1 et 2, 1180, 1 et 81 ; OXFORD, *Bodl.* VI, col. 596 *sq.*, n. 180, 3 et 4 ; col. 598, 181, 2, 4, 6 (en *karšûnî*) ; PARIS, Index Vajda, p. 410, *s.* ʿ*Ilm ar-raml.*

3. *Cf.* les colophons des mss. *Esat Ef.* et *Raġip P.* (n. suiv.).

4. Il est spécialement connu sous le titre de *Muṯallaṯât* Ibn Maḥfûf) ; *cf.* Berlin, 4200 ; Manchester 373 ; Le Caire 4473 ; *Esat Ef.* 1988, 72 *fol. nasḫî* (titre en rouge), s.d., 21,2 × 15,5 ; colophon : قال شيخنا الشيخ احمد عياد بالمدرسة الظاهرية حررت هذه النسخة من نسخة تاريخها سنة٦٦٤ مجدولة وانا اخرجتها بهذه الكيفية تسهيلا لتحصيلها. كذا نقل من خطه . *Raġip P.* 964, 72 *fol.*, *nasḫî* (titres en rouge), 20,5 × 16, semble être une copie du

en sciences occultes et le grand géomancien en Islam. Il écrivit un long traité sur le *ʿilm ar-raml* (1) qui sert de manuel à tous ceux qui désirent s'initier à cette pratique. Il fut souvent commenté et remanié ; son nom se trouve cité très fréquemment dans la masse d'anonymes qui existent en la matière, et il se forma toute une école se réclamant de lui (2).

Mais il existe d'autres noms célèbres dans ce domaine ; il convient d'en citer quelques-uns :

Aṣ-Ṣûfî — il s'agit probablement d'une œuvre de jeunesse de Muḥ. b. Abû l-Fatḥ aṣ-Ṣûfî aš-Šâfiʿî al-Miṣrî, auteur de plusieurs écrits astronomiques, qui vivait encore en 943/1536 (3) — écrivit un traité de géomancie, intitulé *Iǧtimâʿ aš-šaml fî ṭarîq ʿilm ar-raml* (4).

Ibrâhîm b. Saʿbân b. Nâfiʿ aṣ-Ṣâliḥî fit une excellente synthèse

précédent. Colophon : قال محرر هذا الكتاب على هذا المنوال شيخنا احمد عيسى نقله من نسخة تاريخها سنة ٩٦٦ مجدولة وانا جعله اسطرا تسهيلا لتحصيله. نقل من خطه.

1. Son titre le plus courant est *Ḥulûl al-aškâl* ; mais il fut lithogr. et éd. plusieurs fois, notamment au Caire, sous le titre de *K.al-faṣl fî uṣûl ar-raml*. On en trouve de beaux mss. à Istanbul : *Nuruosmaniye* 3638, 28 *fol.*, 25, 5 × 17 ; *cf.* aussi *ib.* 3639 et 3640 en turc ; *Saray, Ah. III*, 1603, 120 *fol.*, 28 × 20, *nasḫî s.d.* (copie illustrée). Son œuvre est même écrite en *karšûnî* : *cf.* Oxford, *Bodl.* VI, col. 598, n° 181, 2 (*Liber Arenae*, écrit par Abdallah Elzenathi Elshami) et 181, 4 (*Sortes Arenae*, du même auteur).

2. Appelée az-Zanâtiyya. *Cf.* ce titre du ms. d'Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 2111 (non fol, 24,5 × 17,5 × 1, *nasḫî s.d.*) :

كتاب في علم الرمل ترتيب الزناتية وتعلم من ذلك السنين والشهور والجمع والايام والساعات والدرج والدفين. وهو من علوم النبي ادريس عليه السلام... وهو على ترتيب الشيخ احمد ابو عبد الله الزناتي...

3. GAL S II, 159.

4. *Cf.* ms. Çorum 3084, 1, *fol.* 1-145, 27 × 19, beau *nasḫî* (noir et rouge) dédié à l'émir égyptien al-Maqarr al-Ašraf Yazbak b. Mahdî, auteur d'un arbre généalogique du Prophète, écrit avant 883/1478 (GAL S II, 78). Le colophon porte la date de 966/1558 : ووافق الفراغ من كتابته في يوم الاحد المبارك سابع شهر شعبان المكرم من شهور سنة ست وستين وتسعماية بمصر المحروسة ختمها (!) الله بخير. Il en existe une copie à Sivas, *Ziya Bey Kütüph.*, 37 (304 p., 32 × 21, *nasḫî*), écrite par Muḥ. b. Muḥ. b. Mûsä al-ʿAmmûrî, en 1190/1776.

de cette science, contenant beaucoup de notices historiques sur les géomanciens et leurs écrits (1).

Aḥmad b. ʿAlî b. Zunbul al-Mahallî, surnommé ar-Rammâl (m. après 960/1653), auteur d'une chronique narrant la conquête de l'Égypte par le sultan Selîm Ier (2), écrivit un *K. al-maqâlât wa-ḥall al-muškilât fî ʿilm ar-raml*, comprenant une introduction et trente *maqâlas* (3).

Signalons, enfin, comme témoignage de la diversité d'origine des auteurs, un traité géomantique tripolitain d'Abû Saʿîd aṭ-Ṭarâbulsî, intitulé *Ṯamarât al-fu'âd al-muḥaddiṯ ʿan al-murâd fî l-bawâṭin wa-l-akbâd* (4), un traité d'd'Aḥmad b. ʿAbd as-Salâm aš-Šarîf aṣ-Ṣiqillî at-Tûnisî qui écrivit sous Abû l- Fâris ʿAbd al-ʿAzîz al-Ḥafṣî (796/1394-837/1433) à Tunis (5), un traité syrien de ʿAbdallaṭîf, fils (6) de ʿUmar al-Ḥalabî (7), intitulé *K. saʿâdaᵗ al-âmâl fî nuṭq al-aškâl* (8), et un traité iranien de Muḥ. Maʿṣum b. Muḥ. Amîn al-Ḥusaynî al-Astarâbâḏî (9).

1. *Cf.* mss. Çorum 3084, 2, *fol.* 150-278 (à la suite de l'œuvre de Ṣûfî et ayant les mêmes coordonnées et le même colophon), intitulé : كتاب في علم الرمل يشتمل جميع الاصول والنكت النافعة ; *Cf.* aussi Berlin 4201. Le même fonds de Çorum possède de lui une *maǧmûʿa* (n° 3090, *nasḫî s.d.*, en mauvais état mais lisible) contenant : 1. كتاب جامع الغرايب في علم الرمل للعلامة ابراهيم الصالحي وهو نتيجة علم الرمل (*fol.* 1-122). 2. رسالة نكتة علم الرمل في حق المسجون (هل يطلق ام لا) (3 *fol.* en mauvais état). 3. ارجوزة في الرمل (9 *fol.* en très mauvais état).

2. GAL, II, 298, S II, 409.

3. *Cf.* ms. Usküdar, *Selîm Aǧa* 547bis (168 *fol.*, 29 × 20, *nasḫî* s.d., excellent traité bien illustré).

4. Ms. Paris 5834, 2. Le titre joua un mauvais tour à Boissier qui crut y voir une œuvre hépatoscopique et le fit traduire (*cf. Mantique babylonienne et mantique hittite*, 49). Sur l'auteur, *cf.* GAL, SI, 908. Ce traité fut retravaillé par Abû ʿAbdallâh Ibn Hârûn as-Sûsî, ms. Alger 1531 (GAL II, 1037).

5. *Cf.* GAL, S II, 367 ; III, 1279. Comme auteurs maġribins, citons encore ʿAlî b. al-Ḥasan al-Ǧazâ'irî (GAL, S II, 1038) et Muḥ. b. Ḥasan ʿAlî Abû ʿAbdallâh al-Andalusî, Berlin, Oct. 2467 (GAL S II, 1040).

6. *Naǧl*, qui peut signifier « fils », « descendant » et même « père ».

7. Auteur de la *Nuzhat al-udabâ' wa-salwat al-qurabâ'*, écrit avant 1106/1694 (GAL S II, 414).

8. *Cf.* ms. Ankara, *Is. Saib Sincer*, I, 956,175 *fol.*, 21 × 15, grand *nasḫî* de 1292/1875 (en mauvais état).

9. Mort en 1043/1633 (*cf.* GAL S II, 593).

Un anonyme du fonds Is. Saib Sincer à Ankara (1) nous apprend que de pieux et respectables savants dont il nomme, en particulier, ŠAYḪ AL-ISLÂM ʿIZZADDÎN IBN ĞAMÂʿA AL-MAQDISÎ, se sont adonnés à cette science et ont contribué à sa transmission (2).

Ayant réussi à déceler un simple soupçon de fondement dans le Coran et le Ḥadîṯ, la géomancie musulmane trouva une porte largement ouverte devant elle ; elle a pu ainsi supplanter hardiment toutes les autres pratiques cléromantiques de l'Arabie païenne.

Al-maysir

L'*istiqsâm* et le *ṭarq bi-l-ḥaṣâ* avaient certes un caractère sacré et étaient liés au culte et au personnel cultuel. On serait tenté d'en dire autant du *maysir*, si son caractère profane, tel qu'il nous est décrit dans les sources, n'était pas trop évident. Cependant, sa condamnation par le Coran, conjointement à l'*istiqsâm* et aux *anṣâb* (3), incite à y voir un rapport quelconque avec l'idolâtrie. Mais, à deux reprises, le *maysir* est prohibé uniquement avec le vin (*2*,219 ; *5*,91), prohibition justifiée respectivement par le fait qu'ils constituent à la fois une transgression grave et des avantages, mais que la première prévaut de loin sur les derniers, et qu'ils sont un instrument entre les mains du démon pour mettre, entre les croyants, l'inimitié et la haine et pour les éloigner de l'invocation de Dieu et de la prière.

Ces raisons permettent de supposer que le Prophète, sachant que l'Arabe est peu enclin à la prière, a voulu supprimer ce jeu distrayant de la Ğâhiliyya qui devait être l'occasion de querelles et de rancœurs (4).

1. I, 3728, 21 *fol.*, 20 × 16, *nasḫî* récent.

2. Il écrit dans son introduction : ... اعتمدت فيها (رسالة في الرمل) ما نقله اجلة الفضلا ... وخصوصا شيخ الاسلام عز الدين بن جاعه المقدسي. Il existe deux auteurs qui portent le nom de ʿIzzaddîn b. Ğamâʿa, mais sans le titre de Šayḫ al-Islâm et à la place de Maqdisî il y a Kinânî (*cf.* GAL S II, 78 et 111).

3. 5, 90 : يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه.

4. Il faut dire que ces jeux pouvaient avoir des conséquences graves sur l'individu ; car il y allait non seulement de sa fortune, mais aussi de sa personne. C'est à la suite d'un jeu de hasard (*qimâr*) qu'al-ʿÂṣî b. Hišâm devint l'esclave d'Abû Lahab qui le fit travailler chez un forgeron et perçut une dîme sur lui (*Aġ*. *4*, 19).

Mais une telle réponse ne saurait être satisfaisante ; car, on peut se demander et non sans raison pourquoi le Prophète n'aurait pas, dans ce cas, prohibé tous les jeux de l'époque païenne qui étaient nombreux (1) et qui pouvaient avoir les mêmes inconvénients, et pourquoi le *maysir* et le vin sont une transgression de la loi divine (*iṯm*).

Nous pensons que ce caractère pécamineux ne peut provenir que de leurs liens avec le culte païen (2). Le *maysir* devait être utilisé dans le partage des viandes des sacrifices et le vin pouvait être rattaché à un culte dionysiaque de la Nabatène (3), d'où Quṣayy, unificateur des clans qurayšites, planificateur de la cité et organisateur du culte, semble avoir été originaire (4).

En plus de cet aspect qui pourrait avoir été obnubilé, soit déjà à l'époque du Prophète, soit par la tradition, le *maysir* et le vin devaient être à l'origine de beaucoup de désordres et de débauches dans cette société mekkoise enrichie par un commerce saisonnier fort rémunérateur et disposant de beaucoup de loisirs (5), permettant aux riches de s'adonner aux divertissements de tous genres, aux plaisirs et surtout aux folles dépenses, sévèrement condamnées par le Prophète (6).

Si nos sources ne confirment pas explicitement la pratique du *maysir* dans le partage des viandes des sacrifices, elles laissent, cependant, en-

1. FREYTAG, *Einleitung*, 170-183, cite les noms de 57 jeux collectionnés dans les dictionnaires ; la plupart d'entre eux sont ignorés. *Cf.* également G. JACOB, *Ramaḍan*, Greifswald, Georg. Gesell., 1895, pp. 110-113.

2. Les exégètes s'efforcent de justifier la progression dans la défense de boire du vin qui apparaît à travers les trois textes qui y sont relatifs (*2*, 219 ; *4*, 43 ; *5*, 90), par des faits divers de peu d'importance qui se seraient produits dans l'entourage du Prophète (*cf.* ṬABARÎ, *Tafsîr*, *2*, 200 *sqq.*, *7*, 20 *sqq.*).

3. *Cf.* WELLHAUSEN, *Reste*², 50. E. LITTMANN, *Deux inscriptions religieuses de Palmyre. Le dieu Šayʿal-Qawm*, in JA 9e sér., t. 18/1901, 386, relève les noms d'un certain nombre de divinités qui repoussent les libations de vin, et WELLHAUSEN, in *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 164/1902, 1, 269, dit « Eigentlich trinken arabische Götter überhaupt keinen Wein ». À cela DUSSAUD, *Pénétration*, 146, n. 3, ajoute que seule la diffusion du Christianisme amena les poètes arabes antéislamiques à chanter le vin. Dans ces conditions, il faut croire que le vin était un tabou, à l'égal de la viande de porc ; c'est probablement un héritage des cultes syriens.

4. *Cf. supra*, p. 123, n. 2.

5. Plusieurs témoignages poétiques réunis par A. HUBER, *Über das « Meisir », genannte Spiel der heidnischen Araber*, Inaug. Diss. Leipzig 1883 (62 p.), p. 2 *sqq.*, attestent que ce jeu était pratiqué pendant l'hiver.

6. *Anfaqa*, « dépenser, se ruiner par de grandes dépenses », et *asrafa*, « être prodigue, gaspiller, jeter à tort et à travers », sont fréquemment employés dans le Coran (environ 65 fois, pour le premier, et 23 fois, pour le second).

tendre que le vin, englobé dans la même défense, était en rapport avec le culte païen. En effet, une opinion attribuée au yéménite Ṭâwûs b. Kaysân (m. 106/724) affirme que « boire du vin (fait partie) des (rites) parachevant le *ḥaǧǧ* » (1). Pour se conformer à la législation coranique, l'Islam primitif aurait laissé tomber cet usage en désuétude.

Dans le récit du *miʿrâǧ*, il est dit que lors de son arrivée à Jérusalem, Mahomet se trouva en face de tous les prophètes réunis pour l'accueillir ; on lui présenta alors trois vases, l'un contenant du lait, l'autre du vin et le troisième de l'eau ; il choisit le lait ; car le choix de l'eau aurait présagé, pour lui et pour sa nation, le naufrage (*ġariqa*) et celui du vin l'égarement (*ġawiya*), alors que celui du lait leur présage l'entrée dans la bonne voie (*hudiya*) (2).

Cette allégorie peut avoir deux significations : l'une, préislamique, fait du lait le symbole des pasteurs et du vin celui des agriculteurs, l'eau leur étant un symbole commun (3) ; l'autre, islamique, représente les trois religions monothéistes : celle des Hébreux dans laquelle l'eau

1. Ibn Saʿd, II, 1, p. 131 : الشرب من النبيذ من تمام الحج. Le Prophète le fit lors de son dernier pèlerinage (*ib.*). La distinction casuistique entre *ḫamr* et *nabîḏ* ne nous semble pas sémantiquement fondée ; car, entre ces deux boissons, toutes les deux alcoolisées (*cf.* TʿA *2*, 584, l.13 *sqq.*), il ne s'agit, en vérité, que d'une différence de degré et de qualité. L'origine araméenne du premier est indéniable, alors que le second a une origine très obscure que nous croyons trouver dans la racine *n b ṭ*, qui, en arabe comme en hébreu et en assyrien, signifie, entre autres, « blanc, éclatant, transparent » (*cf. Lexica*) ; car, à y bien réfléchir, l'étymologie traditionnelle le faisant dériver de *n b ḏ*, au sens de « déchet », ne correspond point à la réalité. Il s'agirait alors d'une distinction de couleur et de force entre *ḫamr*, vin rouge (*ḫmr* = *ḥmr*), souvent à base de raisin, et *nabîṭ*, vin blanc, à base de raisin, de dattes, de figues, etc. L'idée de fermentation (*ḫamîr*) nous paraît secondaire. Le *ḫamr*, vin de qualité et de forte teneur alcoolique, devait servir dans les techniques de l'oracle et de l'extase, d'où probablement le nom donné au prêtre chez les anciens Araméens et les Nabatéens, *ḫmr* (héb. *ḫomêr*, syr. *ḫûmrô*, écrit avec *k*, qui rend également le *ḫ*) qui serait non seulement le « voilé » (*cf. supra*, p. 93, n. 3), mais encore celui qui se drogue par des boissons alcooliques en vue de l'entrée en extase. *Ḫamr* fait effectivement partie de ces termes très anciens qui, grâce à l'usage courant, ont acquis à travers les siècles une valeur sémantique polivalente. On pourrait en dire autant de *nabîṭ* qui désignerait aussi la boisson fabriquée par les agriculteurs nabatéens.

2. Ibn Hišâm, 263 *sq.*

3. Dans une autre version, on ne lui offre que du vin et du lait (*ib.*) ; comp. Azraqî, 43, où la prétendue inscription syriaque trouvée dans les fondations abrahamiques de la Kaʿba dit : مبارك لاهلها في الماء واللبن.

joue un rôle à la fois destructeur (le déluge) et salvateur (le passage de la mer Rouge) ; celle des chrétiens où le vin joue un rôle transcendental, et celle de l'Islam qui fait triompher les valeurs du nomadisme par un retour aux vraies sources abrahamiques. Car le lait représente, dans la symbolique des rêves, « la religion naturelle » (*al-fiṭra fî d-dîn*) et « la science » (*al-ʿilm*) (1).

C'est, en effet, aux *ḥanîfs* qui condamnaient le culte des idoles et prêchaient le retour à la religion d'Abraham, que la tradition attribue la renonciation au vin, bien avant la révélation coranique (2). On prétend que ʿUṯmân b. Maẓʿûn prohiba le vin dans la Ǧâhiliyya. Il aurait dit : « Je ne boirai rien qui puisse me priver de la raison, faire rire de moi celui qui m'est inférieur et me faire donner ma fille en mariage à celui que je ne veux pas ». Quand le verset coranique défendant le vin fut révélé il aurait dit à celui qui le lui annonça : « Tant pis ! (Pourtant), j'y avais le regard bien fixé » (3) !

Ainsi, sans pouvoir le prouver d'une façon péremptoire, il nous paraît que la prohibition du vin dans le Coran est en rapport avec l'idolâtrie. Le fait qu'elle englobe en même temps le jeu du *maysir* qui, selon Doutté, « a certainement la même origine que l'*istiqsâm* » (4), porte à croire que ce dernier y trempait également. Il n'est, cependant, pas exclu que le jeu du *maysir* occasionnait des beuveries et que leur condamnation simultanée ne fut qu'une simple conséquence d'un tel fait.

Quelles étaient les lois et les modalités du *maysir* ? D'autres avant nous ont essayé de répondre à cette question, et il serait superflu de s'y attarder longtemps (5). Par conséquent, nous nous attacherons à

1. *Cf.* Dînawarî, *al-Qâdirî fî t-taʿbîr*, ms. Esat Ef. 1833, *fol.* 64 *sqq.*

2. *Cf.* Ibn Hišâm, 143 *sqq.* Ibn Ḥabîb, *K. al-munammaq*, lithogr. Liknow, p. 340, donne la liste des Qurayšites qui, avant l'Islam, avaient prohibé « l'ivresse, le vin et les flèches du sort ». *Cf.* également Ibn Saʿd, II, 2, p. 108 *sq.* ; IV, 2, 94 ; *Aġ. 3*, 14, 17, 187 *sqq.* ; *4*, 131 ; *Usd*, III, 19 ; V, 278. Sur les *ḥanîfs*, on peut voir Tor Andrae, *Mahomet*, 107 *sqq.* ; Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958, pp. 151-161 (bibliogr.) ; W. M. Watt, *Muḥammad at Mecca*, Oxford 1953, pp. 162-164.

3. Ibn Saʿd, III, 286.

4. *Magie et religion*, 375. H. Winckler, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, 188, en fait l'image terrestre des Sorts célestes : « Das looswerfen der Götter haben wir mehrfach feststellen können, sein irdisches Abbild ist das *meisirspiel*, das davon seinen Namen und seine Einrichtung hat, denn es wird mit 4 und 7 pfeilen gespielt (also 4 × 7 Tage) oder das Jahr mit seinen vier vierteln und die sieben Planeten spiegeln sich darin ab ».

5. Freytag, *Einleitung*, 170-178, en donne une description détaillée et Anton

en donner une description aussi brève que possible, afin de dispenser le lecteur de recourir à des travaux bien vieux, il est vrai, mais non encore remplacés.

Dans son *Ġarîb al-muṣannaf* (1), Abû ʿUbayd al-Qâsim b. Sallâm al-Harawî (m. 223/837) nous fournit, en même temps que les données philologiques, certains détails sur les modalités de ce jeu de hasard sur lequel les Bédouins qu'il consulta ne savaient que peu de choses (2). Suivant Abû ʿAmr [ibn al-ʿAlâʾ] qu'il cite, « la bête égorgée était divisée en dix parts sur lesquelles on jouait (*yataqâmarûna ʿalay-hâ*) ». Mais, d'après al-Aṣmaʿî, « on en faisait vingt-huit parts (3), puis on se les partageait par le jeu (*qimâr*) ». Les joueurs s'appelaient *al-aysâr* (sg. *yasar*) et ceux qui présidaient au partage des parts, *al-yâsirûn*.

Ainsi, *maysir* est un *mafʿil* de *yasara* pouvant indiquer à la fois le temps et le lieu, alors que l'on s'attendrait à un *mifʿal* indiquant l'instrument. En effet, rien n'indique qu'il y avait un moment précis auquel devait avoir lieu ce jeu, quoique les chiffres 7 + 3 et 28 puissent, à la rigueur, lui conférer un caractère astrologique ; rien non plus n'indique qu'il existait des endroits spéciaux consacrés à ce jeu. Mais les données philologiques et traditionnelles parlent plutôt d'une pochette ou d'un morceau de cuir enveloppant les flèches (4) ; ce qui revient à dire qu'à l'instar de celles de l'*istiqsâm*, les fléchettes du *maysir* étaient secouées dans une espèce de pochette en cuir d'où le *ḥurḍa* (5), l'équi-

Huber, lui consacra la monographie citée ci-dessus ; *cf.* aussi G. Jacob, *Ramaḍan*, *op. cit.*, 110 *sqq.* (réf.).

1. Ms. AS 4706, *fol* 273r-v (ce texte nous a été aimablement communiqué par Muḥammad Hamidullah).

2. سألت الاعراب عن اسماء القداح فلم يعرفوا منها غير المنيح ولم يعرفوا كيف كانوا يفعلون في الميسر .

3. Nous verrons plus loin que le chiffre 28 est la somme des parts que représentent les flèches.

4. *Ribâba*. Ce terme désigne à la fois l'ensemble des fléchettes jetées pêle-mêle pour le tirage au sort, le morceau de cuir (*cf. sulfa ap.* Huber, *op. cit.*, 44) mince avec lequel on entourait la main de celui qui devait tirer les flèches (*al-ḥurḍa*), l'étui ou le carquois où on mettait les flèches qui sont liées en faisceau (*cf.* TʿA *1*, 376, l.33 *sqq.*). Selon Abû ʿUbayd, *loc. cit.*, الربابة جماعة السهام ويقال انه الشيء الذى تجمع فيه السهام ايضا.

5. *Al-ḥurḍa*. L'ar. *ḥ r ḍ* ne fournit pas un sens satisfaisant pour ce terme que les lexicographes expliquent par la « bassesse » de l'homme qui occupe ce rôle (TʿA *5*, 19, l.1 *sqq.*). À notre avis, il s'agit d'un ancien terme issu de l'hébreu *ḥ r ṣ* (acc.

valent du *sâdin* dans l'*istiqsâm*, tirait les flèches une à une, avec la main *gauche*, après que sa main droite eut été enveloppée d'un morceau de cuir ou d'étoffe, afin de l'empêcher de reconnaître les flèches par le toucher. Une pièce d'étoffe blanche, appelée *al-miǧwal*, lui était étendue au-dessus des mains et un *raqîb*, « surveillant », se tenait debout à côté de lui ; il lui passait la pochette des flèches, alors que le visage du *ḥurḍa* en était détourné. Après l'avoir prise, ce dernier y faisait entrer sa main gauche, sous le *miǧwal*, secouait (*yunakkir*) les flèches, les faisait surgir (*nahada*) l'une après l'autre et les tendait au *raqîb* (1).

C'est probablement du fait que le *ḥurḍa* secouait et tirait les flèches de la main gauche (*al-yusrä*) que ce jeu aurait pris son nom. Car, *yasara*, « diviser en parts une bête égorgée, jouer au *maysir* » (2), est manifestement une formation issue de ce dernier. En effet, le sens fondamental de *y s r* est « être facile, aisé » ; il a été donné, par antiphrase, à la main gauche et est devenu, de ce fait, l'équivalent de *šimâl* et l'opposé omineux de *yamîn*. Ainsi, *al-maysir* se rendrait tout simplement par quelque chose comme « le jeu du gaucher », sans qu'il soit possible d'expliquer les modalités morphologiques de son état présent.

Quant aux flèches, elles étaient de deux sortes : sept gagnantes (*anṣibâʾ*, plur. de *naṣîb*) et trois ou quatre blanches, c'est-à-dire ni gagnantes ni perdantes. Elles portaient chacune un nom et des coches (*farḍ* ou *ḥazz*) grâce auxquelles elles étaient reconnues.

Les flèches gagnantes s'appelaient : al-Faḏḏ, la flèche « unique », portant une seule coche et gagnant ou perdant une seule part (= 1/28) ; at-Tawʾam, la flèche « jumelée », portant deux coches et gagnant ou perdant deux parts (=2/28) ; ar-Raqîb, appelée aussi aḍ-Ḍarîb, la flèche

ḥarâṣu), « décider, fixer, déterminer » (*cf.* Ges.-Buhl, 262, 258 ; Bezold, 127) ; ce qui correspond parfaitement au rôle de ce personnage dont Nuwayrî nous dit. (*Nihâya*, III, 114, l.9) : وهو رجل يتأله عندهم لم يأكل لحما قط بثمن ، « c'est un homme qui pratiquait l'ascèse chez eux ; il ne mangeait jamais de viande achetée ». Il suffirait de lire *samn*, « beurre », au lieu de *ṯaman*, « prix », pour donner au dernier membre de cette phrase une signification religieuse. Huber, *op. cit.* 11, lit *nabbâla*, « archer », au lieu de *yataʾllah*, « pratique l'ascèse », alors qu'il ne s'agit pas de « lancer » les flèches, mais de les secouer et de les extraire de la pochette.

1. On trouvera tous les détails *ap.* Nuwayrî, *Nihâya*, III, 114-5, cité, trad. en allem. et commenté par Huber, *op. cit.*, 11-15, et, avant lui, par Rasmussen, *Additamentum*, 67 (ar.) et trad. latine, 61.

2. Sur le point de vue des philologues arabes, *cf.* Huber, *op. cit.*, 15 *sqq.*

du « surveillant du jeu » ou du « tireur des sorts », portant trois coches et gagnant ou perdant trois parts (= 3/28) ; al-Ḥils ou al-Ḥalis, la flèche « habillée » ou « équipée » ou même « forte » (1), portant quatre coches et gagnant ou perdant quatre parts (= 4/28) ; an-Nâfis, la flèche « précieuse » ou « convoitée » (2), portant cinq coches et gagnant ou perdant cinq parts (= 5/28) ; al-Muṣfaḥ, la flèche « longue et plate », appelée aussi *al-Musbil*, la flèche « allongée », portant six coches et gagnant ou perdant six parts (= 6/28) ; al-Muʿallä, la flèche « supérieure » (3), portant sept coches et gagnant ou perdant sept parts (= 7/28).

Les flèches blanches ne portaient pas de coches (*ġufl, aġfâl*) ; leur rôle consistait à ralentir le jeu et à le rendre plus difficile (4), afin d'écarter tout soupçon (5). Ce sont, en somme, des « rivets ». Chaque fois que l'une d'entre elles sortait, elle était immédiatement remise dans la pochette ; ainsi, les chances diminuaient de plus en plus à la sortie progressive des flèches cochées.

Selon Abû ʿAmr [ibn al-ʿAlâʾ], cité par Abû ʿUbayd (6), elles étaient au nombre de trois : as-Saffîḥ, la flèche « sans profit » (7), al-Manîḥ, la

1. Sens connu en arabe (*cf.* TʿA *4*, 131, l.5) ; comp. l'héb. *ḥ l ṣ* (III) et *ḥêlêṣ* (Ges.-Buhl, 236).

2. *Cf.* TʿA *4*, 262, l.23 *sqq.* et 263, l.6 *ab fine*. Parfois, ce même nom est donné à la quatrième flèche (*ib.*, 262, l.22).

3. Appelée aussi al-Miġlaq, la flèche « qui ferme » ; mais ce nom est également donné à toute flèche gagnante (*cf.* TʿA, *7*, 38, l.17 *sqq.*).

4. يثقل بها القداح. Nous optons pour *yuṯaqqal*, donné par TʿA *s.* منيح, سنيح ، مصدر, et adopté par Huber, *op. cit.*, 34 *sq.*, à la place de *yunqal* de Nuwayrî, *op. cit.*, 114, l.11. Comp. *yutakaṯṯar*, in TʿA *s.* سفيح.

5. التهمة (او كراهة) كراهية ou التهمة اتقاء (TʿA *s.* مصدر et سفيح)

6. *Op. cit.*, *fol.* 273r. Le même nombre et le même ordre se trouvent in TʿA *s.* أخيب ، رقيب et فذ.

7. Métaphore de سفاح (TʿA *2*, 167, l.15). Al-Liḥyânî, cité *ib.* l.25 *sqq.*, le considère comme la quatrième des flèches blanches, dont la première, selon lui, est al-Muṣaddar, la deuxième, al-Muḍaʿʿaf et la troisième, al-Manîḥ. Comme le verbe *safaḥa* s'applique particulièrement au sang qui se répand, il est permis de penser que le joueur pour qui sortait cette flèche, recevait le sang de la victime ; cette supposition se trouve renforcée par le fait que Manîḥ peut concerner les poils de la victime, puisque منحه الناقة جعل له وبرها ولبنها وولدها (*cf.* TʿA *2*, 234, l.21 *sq.*).

flèche « généreuse » (1) et al-Waġd, « le valet » (2) ou la flèche de « l'avare » (3). Certains placent une quatrième flèche après la première (TʿA) ou après la deuxième (Nuwayrî) : c'est al-Muḍaʿʿaf (4), la flèche « double » (5).

Les joueurs ne pouvaient pas être plus de sept ; quand ils étaient moins de sept, ils devaient acheter les parts restantes pour que le jeu puisse avoir lieu ; le joueur qui achetait ces parts s'appelait at-Tamîm, « celui qui complète » (6).

Les parts étaient constituées de la façon suivante (7) : les deux gigots, les deux cuisses, les deux jambes postérieures, les deux épaules et

1. En raison du sens courant de *m n ḥ*, « donner, prêter », cette flèche était considérée comme de bon augure et son retour répété dans la pochette (*cf.* Huber. *op. cit.*, 38 *sq.*) présageait le succès : وقيل المنيح قدح يستعار تيمنا بفوزه (TʿA *2*, 234, l.8. *ab fine*). De plus, selon al-Ǧawharî, I, 196 : المنيح سهم من سهام الميسر مما لا نصيب له الا ان يمنح صاحبه شيئا (comp. n. précédente). Ibn Qutayba, auteur d'un *K. al-maysir wa-l-qidâḥ*, éd. au Caire, en 1342/1923, par Muḥibb ad-Dîn al-Ḫaṭîb (ouvrage qui nous est resté inaccessible ; nous avons réussi, cependant, à nous en faire communiquer la table des matières), cité *ap.* Nuwayrî, *Nihâya* III, 117, l.8 *sq.*, va plus loin en disant : والمنيح له موضعان احدهما لا حظ له والثاني له حظ فكانه الذي يمنح حظه.

2. الوغد خادم القوم ... الذي يخدم بطعام بطنه (TʿA *2*, 541, l.16 *sqq.*).

3. Particulièrement celui qui ne prend pas part au jeu, craignant de perdre ; il a pour synonyme *al-baram* (TʿA *2*, 197, l.28 *sqq.*). Selon az-Zamaḫšarî, *Âsâs al-balâġa*, éd. du Caire 1299 h., II, 339, ces deux significations sont prises métaphoriquement du nom de la flèche.

4. *Cf.* TʿA *6*, 173, ll.28 *sqq.* et 38 ; l'éditeur de Nuwayrî, *Nihâya*, III, 115, l.1, lit, sans justification, al-Muḍʿaf.

5. Ce nom est expliqué par l'autre sens de *ḍʿf*, à savoir « affaiblir » (TʿA *loc. cit.*, l. 28 *sq.*). Le sens pour lequel nous avons opté, a le mérite d'indiquer que cette flèche fut ajoutée aux trois flèches primitives doublant soit la première, soit la deuxième.

6. *Cf.* Nuwayrî, *op. cit.*, 115 ; TʿA *8*, 213, l.5 *sq. ab fine*. Quand il gagnait deux fois de suite, il était appelé *mutammim* ; il donnait généreusement son gain à son entourage ; d'où le nom élogieux de مثنى الايادي qu'on lui donnait, ainsi qu'à celui qui rachetait les parts non gagnées pour les donner aux pauvres (*cf.* Abû ʿUbayd, *loc. cit.*, reproduit presque textuellement *ap.* Ǧawharî, II, 453, et TʿA *10*, 61, l.23 *sqq.* ; *cf.* *8*, 213, l.10 *sqq.*).

7. *Cf.* TʿA *1*, 47, l. 1 *sq.* ; Ibn Qutayba, *op. cit.*, 113-122.

les deux cuisses antérieures. La tête et les pattes revenaient au boucher (1) et le reste des bas morceaux était ajouté proportionnellement aux dix parts (2). Les meilleurs morceaux étaient appelés *abdâ'* ou *budû'* (3) et les moins souhaitées étaient les deux cuisses antérieures en raison des nombreuses veines qu'elles contiennent.

Il arrivait que le déroulement du jeu nécessitait l'abattage de plusieurs bêtes, généralement des chamelles (4). Compte tenu de la somme totale des parts que représentaient les sept flèches, à savoir vingt-huit, toutes les fois que les flèches fortes sortaient, les dix parts étaient vite épuisées (5). Les parts non gagnées étaient rachetées par des hommes nobles et généreux et distribuées aux pauvres de la tribu (6). C'est en cela que certains commentateurs voient les *manâfiʿ*, « avantages », du *maysir* auxquels le Coran fait allusion (7).

Malgré son caractère spécifique, le *maysir* devint, très tôt en Islam une désignation englobant tous les jeux de hasard. En effet, on fait dire à Muǧâhid (m. 103/721) que « tout jeu de hasard (*qimâr*) est *maysir* jusqu'au jeu des enfants avec les noix » (8). Même les jeux persans,

1. Cette donnée provient de Yaʿqûbî, *Historiae*, éd. Houtsma, Leyde 1883, I, 301, l.7 *sq*. Selon Alûsî, *Bulûġ al-arab*, III, 60, les os lui revenaient aussi, s'il les voulait, ou étaient donnés aux pauvres.

2. *Cf.* Alûsî, *loc. cit.*, 59 *sq.*, où on trouvera une répartition plus spécifique des parts ; mais l'auteur n'indique pas ses sources.

3. Sg. *bad'*, « la partie délimitée par une articulation (*mifṣal*) et l'os avec la viande qui le recouvre » (TʿA *1*, 46 *in fine*).

4. *Al-ǧazûr* (fém. sing.) est le chameau et surtout la chamelle bons pour être égorgés ; c'est aussi un collectif indiquant les têtes du menu bétail (notamment les moutons) destinées à être égorgées (TʿA *3*, 100, l.4 *sqq.*).

5. Ex. : al-Muʿallä (7) + aḍ-Ḍarîb (3) ; al-Musbil (6) + al-Ḥils (4), etc.

6. Sur les détails de ce jeu, en plus de la monographie d'Ibn Qutayba, citée plus haut, *cf.* Yaʿqûbî, *loc. cit.*, traduit *ap.* Huber, *op. cit.*, 51 *sqq.* La description de Nuwayrî, *loc. cit.*, l.16 *sqq.*, est incomplète, probablement par suite d'une lacune manuscrite. Alûsî, *loc. cit.*, le décrit de la même manière que Yaʿqûbî ; il est l'auteur d'un *K. al-musfir ʿan al-maysir*, signalé par l'éditeur Muḥ. Bahǧat al-Aṯarî, *ib.*, 64, n. 1, ainsi que de deux autres écrits, sur le même sujet, de Burhân ad-Dîn al-Biqâʿî (m. 885/1480), dans son *Nazm ad-Durar fî tanâsub al-ây wa-ṣ-ṣuwar* (GAL, S II, 177 *sq.*) et de Muḥ. Murtaḍä az-Zabîdî (m. 1205/1791), auteur de TʿA, sous le titre de *Našwat al-irtiyâḥ fî bayân ḥaqîqat al-maysir wa-l-qidâḥ*, éd. par le Comte de Landberg, in *Primeurs arabes*, I, 29-38.

7. *Cf.* az-Zamaḫšarî, *Kaššâf*, éd. Lees, 147, l.14 ; Alûsî, *op. cit.*, III, 65 ; Ibn Qutayba, *op. cit.*, 43-55 : باب نفع الميسر

8. Ṭabarî, *Tafsîr*, *2*, 201, l.3 *sqq.* ; même opinion d'Ibn Sîrîn (m. 110/728), cité *ib.*, qui dit : كل قمار ميسر حتى اللعب بالنرد على القيام والصياح

le *nard*, « trictrac », et le *šiṭranǧ*, « jeu d'échecs », sont dits *maysir*, comme « tout ce qui distrait de l'invocation de Dieu et de la prière » (1).

Les osselets

Le jeu d'osselets (*kiʿâb*) est considéré comme *maysir* (2) ; à ce sujet, on fait dire à Muǧâhid : « *Al-maysir* (englobe) les flèches (*qidâḥ*) des Arabes et les osselets (*kiʿâb*) des Persans (3). Mais, à vrai dire, ces opinions ne concernent que les dés cubiques en usage jusqu'à nos jours, comme en témoignent l'adjectif *al-mawsûma*, « marqués [de points] », qui les qualifie, et leur dualité (4). Seuls Ṭâwûs (m. 106/724) et ʿAṭâ' (m. 114/732) parlaient du jeu d'osselets en disant : « Tout jeu de hasard (*qimâr*) appartient au *maysir* jusqu'au jeu des enfants au moyen des osselets et des noix » (5).

Mais, s'agit-il, dans ces *kiʿâb*, d'une véritable astragalomancie ? Nous ne le pensons pas, quoiqu'un *ḥadîṯ*, les prohibant, puisse nous y induire (6) et qu'il soit attesté que les Arabes attribuaient une vertu magique à certains os d'animaux (7). *Ḍarb al-kiʿâb*, chez les Arabes, devait être analogue aux jeux d'osselets chez les Grecs, les Romains et bien d'autres peuples (8). Avait-il eu primitivement un caractère

كل لعب فيه قمار من شرب او et encore : والريشة يجعلها الرجل في راسه صياح او قيام فهو من الميسر.

1. كل ما الهى عن ذكر الله وعن الصلاة فهو ميسر (*ibid.*, l.22 *sq.*).

2. اياكم وهذه الكعاب الموسومة تزجرون زجرا فانها من الميسر (*ibid.*, l. 7 ; comp. l.9 *sq.* et l.19 *sq.*).

3. *Ibid.*, l. 6 *ab fine*.

4. *Cf. ibid.*, l.19 : اياكم وهاتين الكعبين يزجر بها زجرا.

5. *Ibid.*, l. 17.

6. *Cf.* TʿA *1*, 177 *in fine* : وفي الحديث انه كان يكره الضرب بالكعاب واللعب بهاحرام وكرهها عامة الصحابة ...

7. Pour échapper au mauvais œil et à la sorcellerie, l'Arabe portait sur lui un osselet de lièvre ; car, on croyait que cet animal qui a des menstrues, n'est pas parmi les montures des djinns (Nuwayrî, *Nihâya*, III, 119).

8. Le P. Anastase al-Karmalî, écrivant à Boissier, le 14 oct. 1934 (*cf. Mantique babylonienne et mantique hittite*, 54), affirme la permanence de ce jeu en Arabie : « Quant à la science des osselets, dit-il, la manière dont on les lance, les positions qu'ils prennent en tombant à terre, cette discipline est encore en usage aujourd'hui chez les Arabes, principalement chez les habitants du Yamâmah (Arabie orientale) ».

divinatoire, comme par exemple chez les Bantous (1)? Nous n'avons pu relever, à ce sujet, aucun indice.

En somme, les procédés cléromantiques de l'Arabie ancienne se réduisent à l'*istiqsâm* et au *maysir*. Comme le doute est inhérent à l'esprit de l'homme, l'interrogation des sorts s'enracina profondément dans l'âme populaire. Aux procédés du paganisme, l'Islam sut suppléer par des méthodes plus perfectionnées et mieux adaptées aux cultures des peuples qu'il avait conquis. Il est né de ce courant plusieurs techniques à caractère cléromantique.

Rhapsodomancie

Tout d'abord, *ʿilm al-qurʿa* (2), la rhapsodomancie, qui est la divination par le moyen de phrases détachées, rencontrées au hasard dans des livres inspirés, comme les poésies d'Homère, d'Hésiode, de Virgile, et les recueils d'oracles, chez les Grecs et les Latins (3), le *dîwân* de Ḥâfiẓ (4) et le *Maṯnawî* de Ǧalâl ad-Dîn Rûmî, chez les Persans et les Turcs, la Bible, chez les chrétiens (5), le Coran et le *Ṣaḥîḥ* de Buḫârî (6), chez les musulmans.

1. *Cf.* Henri Junod, *L'Art divinatoire ou la science des osselets chez les Ronga de la Baie de Delagoa*, in *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* 9/1896-7 (cité *ap.* Boissier, *op. cit.*, 63-4).

2. Le terme *qurʿa* était connu des anciens Arabes, comme équivalent de *suhma* ou *qisma* (TʿA *5*, 453, l. 20), « lot, part, chance », découlant de *'istiqsâm*. *Qâraʿa*, « tirer au sort », est employé à propos du Prophète tirant au sort pour savoir laquelle de ses femmes pouvait l'accompagner dans ses déplacements (*cf. supra*, p. 180) et *maqrûʿ* désigne le chef choisi par tirage au sort (TʿA *loc. cit.*, l. 8). L'origine de cette signification devrait se trouver dans *al-qurʿa*, « outre au fond large et au goulot étroit » (*ib.*, l. 23), qui pourrait avoir servi d'ustensile pour secouer les flèches du sort. G. Flügel consacra à la rhapsodomancie musulmane une longue étude, suivie de deux spécimens, sous le titre de « *Die Loosbücher der Muhammadaner*, in *Berichte über die Verhandlungen der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 12-13/1860-1, 24-74.

3. *Cf.* Bouché Leclercq, I, 195 *sq.*

4. Appelé *lisân al-ġayb* (*cf.* Ḥ. Ḫ. III, 272). *Cf.*, à ce sujet , Flügel, *op. cit.*, 142 ; D. C. Phillott, *Bibliomancy, divination, superstitions, amongst the Persians*, in *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N. S. 2/1906, 339-342 ; Abdul-Kadir-e-Sarfaraz, Khan Bahadur, *Divination by the Dîwân of Ḥâfiẓ*, in *M. P. Kharegat Memorial*, I/1953, 276-94 ; H. Massé, *Croyances et Coutumes persanes*, Paris 1938, I, 245 *sq.*

5. *Cf.* Stozmann, *Die Loosbücher des Mittelalters*, in *Serapeum* 11/1850, n°s 4-6 (pp. 49 *sqq.*, 65 *sqq.*, 81 *sqq.*),.12/1851, n^os^20-22 (pp. 305 *sqq.*, 377 *sqq.*).

6. Sur le rôle rhapsodomantique de ce livre, le plus honoré en Islam aprés le Coran, particulièrement au Maġrib, *cf.* Lévi-Provençal, in JA 202/1923, p. 213 ; Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, Leipzig 1884, 115 ; *id.*, *Muh. Studien*, II, 254.

L'utilisation du livre sacré dans un but rhapsodomantique est clairement attestée déjà à l'époque umayyade. En effet, on raconte que le calife al-Walîd(II)b.Yazîd (125/742-126/744) tira présage un jour du Coran et tomba sur ce verset : « Ils ont demandé assistance, mais tout puissant despote est perdu » (*14*,15). Il déchira le codex et, peu de jours après, il fut décapité (1). Abû Ǧaʿfar al-Mansûr (m.158/775), deuxième calife ʿabbâside et fondateur de Baġdâd, aurait vu, écrite sur la toile de fond de la tente qui l'abritait lors de sa dernière étape avant la Mekke, l'annonce de sa mort imminente. Son inquiétude grandit quand il sut que cette inscription était voilée à d'autres yeux que les siens. Il demanda alors à son chambellan de lui réciter un verset du Coran ; ce dernier ne put trouver dans sa mémoire que *Cor. 26*,227b : « Et les injustes sauront quel revirement (de situation) les attendra ». Le calife le fit gifler et ordonna le prompt départ, redoutant ce mauvais présage ; mais il ne tarda pas à tomber de cheval et à se briser le dos (2).

La faveur qu'accordait ce calife aux présages et à l'astrologie (3) serait à l'origine de ce récit de sa mort. Quelle qu'en soit la valeur, ces récits indiquent tout au moins l'existence, en Islam à haute époque, de la rhapsodomancie.

Écrits rhapsodomantiques

Le plus ancien auteur pseudonyme d'un *K. al-qurʿa* est l'Imâm Ǧaʿfar b. Abî Ṭâlib (4), cousin du Prophète, tombé héroïquement, à l'âge de trente trois ans, à la bataille de Mu'ta, en l'an 8/629, contre les Byzantins. Le patronage de cette science lui aurait été attribué, parce que, dans le récit du départ pour cette bataille, intervient un présage rhapsodomantique tiré non pas par lui, mais par l'un de ses compagnons, ʿAb-

1. *Cf.* al-Mâwardî, *Adab ad-Dîn wa-d-dunyâ*, cité *ap.* Damîrî, II, 119.

2. Ṭabarî, III[1], 449 ; Ibn al-Aṯîr, VI, 13 *sq.* Ce denier fait remarquer (p. 12 *sq.*) qu'effectivement al-Manṣûr est mort à Bi'r Maymûn, en route vers la Mekke, mais d'une maladie dont il souffrait. Ṭabarî lui-même donne une autre version des faits (p. 387), faisant annoncer la mort de ce calife par la chute d'un astre. Comp. d'autres pressentiments, *ibid.*, 450.

3. *Cf.*, en particulier, les récits relatifs à la fondation de Baġdâd (Ibn al-Aṯîr V, 436 *sq.*).

4. *Cf.* ms. AS 1999, fol. 2-18[v] (significations rhapsodomantiques de versets coraniques), premier opuscule d'une *maǧmûʿa* de 138 *fol.* (21,2 × 16, très beau *nasḫî*, titres enluminés, daté de 907/1501), intitulé *Qurʿat al-Imâm Ǧaʿfar b. Abî Ṭâlib.*

dallâh b. Rawâḥa, qui pressentit sa mort, au moment du départ, d'un verset coranique relatif à l'enfer (*Cor. 19*,71) prononcé par le Prophète. La Šîʿa, propagatrice de cette science, n'hésita pas à faire ce transfert, d'autant plus que la figure de ce glorieux martyr de l'Islam domine les récits de cette bataille (1).

Mais cette science foncièrement šîʿite eut paradoxalement pour second patron le calife le plus éclairé des ʿAbbâsides, al-Ma'mûn, qui régna de 198/813 à 218/833 et qui avait une passion pour l'astrologie (2). En effet, il existe, sous son nom, deux traités de *Qurʿa* (3) et un troisième qualifié de *ma'mûniyya* (4), attribué au grand philosophe et astrologue Ǧamâl ad-Dîn Abû Yûsuf Yaʿqûb b. Isḥâq al-Kindî (m. après 256/870), qui était au service d'al-Ma'mûn et d'al-Muʿtaṣim et qui aurait écrit d'autres traités divinatoires (5). Dans ces écrits, tous tar-

1. Ibn Hišâm, 791 *sqq.*; Ṭabarî, I³, 1610 *sqq.*
2. *Cf.* Ibn Ḫallikân, cité *ap.* Damîrî, I, 98.
3. *Cf.* mss. du Caire 7612 : قرعة لاخراج الفال والضمير تاليف الملك المأمون اشتملت على دوائر السؤال وجمع الحروف ومعرفة المنازل والطيور من المنازل الفلكية والبلاد من اسماء الطيور والملوك من اسماء البلاد وغير ذلك (copie datée de 1058/1648), et 7613 : قرعة للمأمون, traité différent du précédent, contenant, à la fin, des poèmes rhapsodomantiques attribués à divers auteurs.
4. *Cf.* ms. AS 1999, 3, *fol.* 59^{r}-138^{r} : القرعة المباركة المأمونية, contenant, sous forme de tableaux, 144 questions, suivies de 144 chapitres comportant chacun 12 réponses. Colophon : تمت القرعة المباركة المأمونية ... في مستهل شهر الله المحرم الحرام مفتتح شهور سنة سبع ماية على يد ... احمد بن محمد بن محمد الجعفري الحنبلي... Le deuxième opuscule de cette *maǧmûʿa*, القرعة الدوازدهمرج (= معرفة استخراج الضمير), *fol.* 19^{r}-58^{r}, est intitulé anonyme ; mais un traité ayant un titre semblable (*Univ. Kütph.* A 6292 : كتاب الدوايرهمرج, 79 *fol.*, 19 × 13, mauvais *nasḫî* de 1179 h.) porte le nom d'al-Kindî.
5. *Cf.*, notamment, *Fî 'istiḫrâǧ al-muʿammâ ilä Abî l-ʿAbbâs A. b. al-Muʿtaṣim* (*cf. infra*, p. 217, n. 1), *K. fî z-zaǧr wa-l-fa'l min ǧihat al-ʿadad* (Flügel, *Loosbücher*, 38), *K. al-ḥurûf*, éd. I. Guidi, in *Studi sul Kindi*, III, Rome 1938, deux écrits scapulomantiques (*Nuruosmaniye* 2412 et *Şehid ʿAlî* P., 1812 ; *cf. infra*, p. 396) et un livre sur les conjonctions astrologiques (*al-qirânât*), appelé par la Šîʿa : *K. al-ǧafr* (*cf.* Ibn Ḫaldûn, I, 191 *sq.*/224 *sq.*).

difs, la rhapsodomancie perdit sa simplicité pimitive et devint une technique divinatoire basée sur le tirage au sort des lettres de l'alphabet, dont les significations oraculaires respectives sont réunies dans un recueil. Cependant, ces significations continuent à être extraites de versets coraniques auxquels on parvient par une exégèse arbitraire et des procédés fort compliqués communs au *ǧafr* et au *ʿilm al-ḥurûf wa-l-asmâ'*, et où le *ḥisâb al-ǧummal* ou arithmomancie joue un rôle capital (1).

Il existe diverses manières de disposer les lettres ; nous n'en citerons que les suivantes :

Dans le *K. qurʿa ǧawhariyya* (2), le procédé consiste dans la combinaison des quatre consonnes du mot *ǧawhar* (*ǧǧw*, *ǧǧh*, *ǧǧr*, *ǧrh etc.*). Chaque paragraphe comprend une interprétation en prose de la combinaison, suivie d'une autre versifiée, introduite par *qâla r-râǧiz*, « le poète (utilisant le mètre *raǧaz*) dit ».

Dans la *Qurʿat ḥurûf al-muʿǧam* (3), les lettres sont disposées selon l'*abǧad* sur trois lignes horizontales :

ʾ	b	ǧ	d	h	w	z	ḥ	ṭ	y
	k	l	m	n	s	ʿ	f	ṣ	
q	r	š	t	ṯ	ḫ	ḏ	ḍ	ẓ	ġ

On met l'index sur l'une des lettres et l'on se réfère au paragraphe où est expliqué le sens de cette lettre en vers (4).

1. La pratique de l'arithmomancie est rapportée à Aristote, auquel on attribue un *K. al-mansûb fî l-ġâlib wa-l-maġlûb* qu'il aurait composé pour Alexandre (*cf. Saray, Ah. III*, 1600, 3, *fol.* 36-$^{r}38^{v}$, *nasḫî*, 26,7 × 18 ; *Reisülkuttab Mustafa Ef*, 1164, 3, *fol.* 93^{v}-96^{r}, *nasḫî* de 850 h., 27 × 17 ; *Univ. Kütüph.* A 372, *fol.* 28^{r-v}, *taʿlîq* de 1225 h., 23 × 12, à la fin de la 9e *maqâla* du *Sirr al-asrâr* ; autres mss. *ap.* ʿAbdarraḥmân Badawî, *Maḫṭûṭât Arisṭû fî l-ʿArabiyya*, Le Caire 1959, p. 32). L'arithmomancie est appelée *ḥisâb an-nîm* par Ibn Ḫaldûn (*cf.* I, 209 *sqq.* ; trad. Rosenthal, I, 234 *sqq.* et n. 259). Procédé connu chez les Grecs, où il est attribué à Pythagore (*cf.* P. Tannery, *Notices sur des fragments d'onomatomancie arithmétique*, in *Not. et Extr.* XXXI, 2/1886, pp. 231-260 = *Mémoires scientifiques*, IX, 17-50 ; *cf.* spécialement p. 248 *sqq.*). L'arithmomancie est utilisée dans la *Risâla fî 'stiḫrâǧ al-muʿammâ*, dédiée par Yaʿqûb b. Isḥâq al-Kindî au calife al-Muʿtaṣim : AS K. 4832, 58, 6 *fol.* (209-216^{v}), petit *nasḫî* serré, dans une ancienne *maǧmûʿa* contenant 29 *risâla*s de Kindî.
2. Ms. *Saray, Ah. III*, 1600, 1, *fol.* 1^{r}-23^{v}, 36,5 × 18, *nasḫî* s. d.
3. Ms. *Köprülü, Fazil P.*, 164, *fol.* 57^{r}-65^{v}, 18 × 14, *nasḫî* s. d.
4. On trouvera deux échantillons de ce genre d'interprétation, tirés des mss. 1649 (*fol.* 70^{r}-76^{v}) et 1904 (*fol.* 9^{v}) de Vienne et trad. en allem. par Flügel, *Loosbücher, op. cit.*, 13/1861, 59-70. Dans la partie précédant ces textes, l'auteur réunit du *Fih.* d'Ibn an-Nadîm et de *Kašf aẓ-Ẓunûn* de Ḥ.Ḫ., dont il est l'éditeur, un cer-

Dans la *Qurʿat Dâniyâl*, ce sont les nombres, formulés en deux phrases, qui servent à la *qurʿa*; elles sont disposées de la manière suivante :

qâraʿtu	*anâ*	*aḥad*	*qâraʿta*	*anta*	*aḥad*
»	»	*iṯnayn*	»	»	*iṯnayn*
»	»	*ṯalâṯ*	»	»	*ṯalâṯ*
»	»	*iṯnayn*	»	»	*aḥad*, etc.

Une explication détermine la signification de ces formules, explication reprise en vers introduits par *qâla r-râǧiz* (1).

Comme témoins de la croissante complexité de ces procédés, citons les titres d'écrits sur la *qurʿa* que le grand savant Abû r-Rayḥân al-Bîrûnî (m. 440/1048) dit avoir traduits (de l'hindoustânî ?) : 1. La *qurʿa* annonçant clairement les conséquences. 2. La *qurʿa* octuple pour découvrir les pensées intimes que l'on suppose. 3. Commentaire des chalumeaux de la *qurʿa* octuple (2).

Parmi les nombreux livres de *qurʿa* que l'on trouve dans les fonds de manuscrits, il en est qui ont joui et continuent encore à jouir d'une large popularité, notamment en Afrique du Nord. Ce sont surtout *Qurʿat aṭ-ṭuyûr* (3), « la *Qurʿa* des oiseaux », *Qurʿat al-anbiyâʾ*, « la *Qurʿa* des prophètes », *Qurʿa maymûna*, « *Qurʿa* couronnée de succès » (4).

tain nombre de données confuses sur les écrits divinatoires arabes. *Cf.* aussi G. Weil, *Die Königslose. J. G. Wetzsteins freie Nachdichtung eines arabischen Loosbuches überarbeitet und eingeleitet*, in *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin* 31/1928, 1-69.

1. *Cf.* ms. AS 523, *fol.* 95r-103v, *nasḫî* de 840 *h.*, 26 × 17. *Cf.* le *Fih.*, 314, où un tel écrit est attribué à Daniel, ainsi qu'à Alexandre Ḏû l-Qarnayn (avec les flèches), à Pythagore, à Ibn al-Murtaḥil et aux chrétiens.

2. *Cf. Chronologie Orientalischer Völker*, éd. Sachau, Leipzig 1876, Introd., p. xxxxv : القرعة المصرحة بالعواقب ، والقرعة المثمنة لاستنباط الضمائر المخمنة، وشرح مزامير القرعة المثمنة .

3. *Ṭayr* signifie, dans ce genre littéraire, « sort » bon ou mauvais : وانما قيل للحظ من الخير والشر طائر لقول العرب جرى له الطائر بكذا من الشر على طريق الفال (*cf.* Damîrî, II, 110 *in fine*; comp. *Cor.* 17, 13).

4. Sur ces écrits lithographiés au Caire et couramment vendus à Alger au début du siècle dernier, *cf.* Doutté, *Magie et religion*, 376 *sq.* Pour d'autres livres de *qurʿa*, *cf.* cat. mss. Gotha, W. Pertsch, III, 1880, pp. 479-84 ; cat. mss. Berlin, W. Ahlwardt, nos 4235-44 ; mss. Paris, Index Vajda, p. 573 ; mss. Beyrouth, Fac. Orientale, nos 275-77 ; mss. Vatican, cat. Levi della Vida, index, p.299 ; *Br. Museum*, MIII (II, 2, 466a-b) ; ms. Strasbourg, 4212, fol. 318v-325r ; etc.

La raison de la grande expansion de cette pratique réside dans le fait que c'est une consultation licite des sorts qui supplanta une consultation devenue illicite, à savoir l'*istiqsâm*. Cependant, sur cette licéité, les auteurs ne sont pas unanimes. En effet, certains se sont élevés contre l'utilisation du Coran pour le *faʾl* ; selon ad-Damîrî (1), ce sont : Abû Bakr Muḥ. b. al-ʿArabî (m.543/1148), dans son commentaire intitulé *Aḥkâm al-Qurʾân*, Abû Bakr Muḥ. b. al-Walîd aṭ-Ṭurṭûšî (m.520-5/1126-31) et [Šihâb ad-Dîn Abû l-ʿAbbâs] al-Qarafî (m. 684/1285). Selon le même auteur, lequel désapprouve cet usage (2), le ḥanbalite Ibn Baṭṭa (m.387/997) en établit la licéité (3). Mais cette dernière se trouve bien fondée dans le commentaire de Šihâb ad-Dîn al-Qasṭallânî sur le *Ṣaḥîḥ* de Buḫârî (4).

Ğafr

Bien plus riche et bien plus ésotérique est la littérature existant sur *ʿilm al-ǧafr*, qui englobe toutes les méthodes de divination basées sur les lettres de l'alphabet. Nous le divisons en :
Ğafr proprement dit et *malâḥim* (prédictions).
ʿIlm al-ḥurûf, comprenant les procédés onomatomantiques basés sur les lettres de l'alphabet, les Beaux Noms d'Allâh, les versets du Coran, et la *zâʾirǧa*, procédé mécanique pour tirer des présages.

Il ne nous appartient pas d'étudier ici à fond ces techniques divinatoires islamiques fortement imprégnées de magie et d'astrologie et où entrent à grand renfort les sciences talismaniques, basées sur *ʿilm al-ḫawâṣṣ*, « connaissance des propriétés secrètes », *ʿilm al-awfâq*, « connaissance des conjonctions » et *ʿilm aṭ-ṭilasmât*, « connaissance des talismans ». Nous renvoyons le lecteur aux articles *Djafr* et *ʿIlm al-ḥurûf* de la nouvelle édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, où il trouvera

1. Éd. Bûlâq 1284, II, 119.

2. ومقتضى مذهبنا كراهته (*ib.*). Faut-il voir dans le plur. *maḏhabinâ* l'opinion de l'École šâfiʿite, à laquelle appartenait l'auteur qui fut disciple de Bahâʾ ad-Dîn as-Subkî (m. 773/1372) et enseigna à al-Azhar (GAL S II, 170) ?

3. اقره واباحه. Sur ce juriste, *cf.* H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, éd. et trad. annotée, avec une introd., du *K. aš-šarḥ wa-l-ibâna ʿalä uṣûl as-sunna wa-d-diyâna*, Damas, Institut Français, 1950.

4. Éd. Bûlâq, 1304 h. (10 vol.) ; *cf.* X, 413-16, où l'auteur énumère les cas où la *qurʿa* est permise. *Cf.* Ibn al-Ḥaǧǧ (m. 737/1336), *al-Mudḫal*, I, 278 : كراهة اخذ الفال من المصحف.

un exposé succinct sur l'objet de ces sciences. Nous donnerons ici ce que nous n'avons pas pu donner là-bas, vu le cadre restreint de ces contributions, à savoir un bref inventaire des principales sources littéraires existant en ces matières.

Systèmes d'écriture

La première impression qu'on ressent en abordant cette production, faite d'un immense fatras de lettres juxtaposées dans des desseins insaisissables, c'est l'insuffisance totale des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe à rendre la pensée volontairement obscure et floue des praticiens du *ǧafr*. Il régnait, dans ces milieux, une opinion suivant laquelle les anciens peuples disposaient d'un alphabet spécial, aux signes beaucoup plus nombreux, dans lequel s'exprimaient les devins. L'auteur du *Fihrist* (p. 13) nous dit que « parmi les systèmes d'écriture des Perses, il y en avait un, appelé *wîš(l. pîš) debîriyeh*, « écriture à grand nombre (de lettres) », comprenant 360 lettres, dont ils se servaient pour écrire la physiognomonie (*firâsa*), les omens (*zaǧr*), le bruissement de l'eau (*ḫarîr al-mâ'*), le tintement des oreilles (*ṭanîn al-âḏân*), le clignement des yeux (*išârât, îmâ', ġamz*) et les choses semblables. Personne de nos jours ne sait plus l'écrire, pas même parmi les descendants des Perses ».

De ce besoin de s'exprimer d'une manière inaccessible au commun des gens, est née une série d'*aqlâm*, systèmes d'écriture à caractère pictural et symétrique, attribués à des peuples et à des sages de l'Antiquité. L'ouvrage de base, dans ce domaine, est *K. šawq al-mustahâm fî ma'rifat rumûz al-aqlâm* du Ps.-IBN WAḤŠIYYA (1), dont on trouve des extraits dans des collections de traités de *ḥurûf* (2).

1. *Cf.* ms. Paris A 6805, 131 *fol.*, 911., *nasḫî* (noir et rouge) de 1165 h., écrit en 241 h., pour 'Abd al-Malik b. Marwân [66/685-86/705] ! Le scribe prétend s'être servi d'une copie datée de 413 h., faite sur l'original (cf. colophon). Sur cet écrit, *cf.* réf. in GAL I, 280, 3 et S I, 431, 4.

2. *Cf. Hamidiye* 189, *fol.* 347r-351v (*nasḫî* de 1041 h., 27 × 14) et 361v-368v ; *Hacı Beşir Ağa* 659, *fol.* 146v-158v (*ta'lîq* de 1117 h. 21, 5 × 15) ; *Kara Çelebi Zade* 251, *fol.* 98r-128r (*maġribî s. d.*, 22,5 × 16). *Cf.* également IBN AD-DÂLÎ, *Risâla fî l-aqlâm*, Konya, *Izzet Koyunoğlu K.*, 20 *fol.*, *nasḫî s. d.*, 20 × 12 (dernier traité d'une *maǧmû'a fî l-ḫawâṣṣ*) ; *incipit* : هذه رسالة في اقلام القدماء من الانبياء والعلماء والحكماء ...

Mais la difficulté d'exécution de ces alphabets et l'impossibilité pour le praticien lui-même de lire des textes rédigés avec de tels signes, sans le recours à des concordances, firent en sorte que ces systèmes d'écriture n'eurent point de succès. C'est à peine si on en trouve des spécimens dans la littérature ésotérique des *ḥurûf* et des *asmâ'*, tendant à rendre inaccessible à tout lecteur non initié le mystère d'un nom divin.

La combinaison à l'infini des lettres de l'alphabet parut alors d'exécution plus aisée et d'une portée ésotérique non moins grande. Rien de plus decevant pour un chercheur que de se trouver face à un volumineux codex bourré de signes constitués par la juxtaposition des lettres de l'alphabet avec une quadruple alternance, allant de '''' à *ġġġġ* (1).

Promoteurs et sources du ǧafr

Science šî'ite par excellence, il était normal que le *ǧafr* trouvât dans 'Alî b. Abî Ṭâlib son promoteur. Tous les écrits du genre qui ne sont, en définitive, qu'amplification, exégèse et adaptation d'un seul écrit initial, se réclament de son nom. La transmission héréditaire de cette science de 'Alî à travers les *imâms* qui lui succédèrent, est rappelée en tête de ces écrits dans ces termes : « *K. al-ǧafr al-kabîr li-amîr al-mu'minîn 'Alî b. Abî Ṭâlib ... al-musammä bi l-ǧafr al-ǧâmi' wa n-nûr al-lâmi'* ; il fut trouvé écrit sur l'exemplaire sur lequel il fut copié, quelque chose comme ceci (*mâ miṯâluhu*) : « Ce livre ... fut copié sur une ancienne copie ayant appartenu à la bibliothèque de l'Imâm Muḥammad al-Mahdî, qui l'avait hérité de son père l'Imâm Ḥasan al-'Alawî, qui l'hérita de son père l'Imâm Muḥammad at-Taqî, qui l'hérita de son père

1. *Cf. Saray, Revan* 1767, 393 *fol.*, daté de 1130 h. (Égypte), 48 × 41 : *K. al-ǧafr al-ǧâmi' wa-n-nûr al-lâmi' li-l-Imâm 'Alî b. Abî Ṭâlib...* ; gros volume qui n'est fait que de cases contenant chacune quatre lettres combinées de la façon suivante :

اااا   اااب اااج اااد ...
اابا   اابب اابج اابد ...
ااجا   ااجب ....

Les parties écrites sont encadrées d'or et les traits horizontaux et verticaux sont en rouge. Même codex à la *Süleymaniye, Lala Ismail* 279, 393 *fol.*, *ta'lîq* daté de 509 h., 17 × 12 ; *Damad Ibrahim P.* 844, *nasḫî* s. d., 33 × 25 ; *Şehid Ali P.*, 1810, 391 *fol.*, 29 × 20. Un long *isnâd* (*fol.* 1v) authentifie que le livre remonte à 'Alî et le colophon fait le compte des signes contenus dans le codex : 784 pages, 784 cases et 3136 lettres par page. Le nombre total des cases est de 87808 et celui des lettres est de 2458424.

al-Muttaqî, qui l'hérita de son père l'Imâm Mûsä al-Kâẓim, qui l'hérita de son père l'Imâm Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq, qui l'hérita de son père l'Imâm Muḥammad al-Bâqir, qui l'hérita de son père Zayn al-ʿÂbidîn, qui l'hérita de son père l'Imâm al-Ḥusayn, qui l'hérita de son père l'Imâm ʿAlî b. Abî Ṭâlib ... Ce sont deux livres, l'un ancien (1), l'autre contenant des lettres et des symboles divers, à la manière du Livre d'Adam, (écrit) sur un *ǧafr*, c est-à-dire un parchemin (*riqq*) fait d'une peau de chameau. C'est ainsi, mais Dieu connaît mieux ce qui est caché » (2).

Après ʿAlî (m.41/661), le chaînon le plus important de cette généalogie (3) est Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq (m. 148/763), maître à penser de l'ésotérisme šîʿite, à qui sont attribués des écrits divinatoires de tous genres (*ǧafr, ḥurûf, faʾl, iḫtilâǧ, taʿbîr*, etc.) Le *K. al-ǧafr wa-l-ḫâfiya*, ouvrage qui prétend transmettre la doctrine de Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq, présente ce dernier comme tributaire d'autorités extra-islamiques qui sont Arius ar-Rûmî (4), Âṣâf b. Bereḫyâ (5), « qui possède une connaissance (issue) du Livre », D̲û l-Qarnayn (6), les Écritures des Anciens (7) et le Livre d'Adam

1. Le ms. *Univ. Kütüph.* A 6244, *fol.* 41v, a : *ʿarabî* au lieu de *qadîm*.

2. *K. al-ǧafr aṣ-ṣaġîr wa-l-kabîr al-mansûb li-sayyidinâ ʿAlî..., Saray, Ah. III*, 1602, 146 *fol.*, *nasḫî* illustré de 931 h., 26 × 17,5 ; *ib.*, *Revan* 1764, 66 *fol.*, *nasḫî* de 1174 h., 21 × 14 ; *K. šaq al-ǧayb fî mâ yataʿallaqu bi-asrâr al-ġayb taʾlîf...* Ibn al-ʿArabî, *Millet, Ali Emiri Ef.*, 2795, 48 *fol.*, *nasḫî* s. d., 24,2 × 16,2. Ce même écrit se trouve dans une *maǧmûʿa* d'Ibn al-ʿArabî à *Millet, Feyzullah* 2119, datée de 1088-9 h. ; *Univ. Kütüph.* A 6244, *fol.* 40r-87v (*nasḫî* s. d., 20 × 15).

3. De Zayn al-ʿÂbidîn, petit-fils de ʿAlî (m. 92/710), il existe *K. aṣ-ṣaḥîfa al-kâmila* (AS 1946, 123 *fol.*, beau *nasḫî* écrit à Baġdad en 697 h., 26 × 17), contenant quarante-cinq invocations pour toute occasion, provenant de deux exemplaires semblables point par point qui se trouvaient entre les mains de Yaḥyä b. Yazîd et son cousin Ǧaʿfar b. Muḥammad [aṣ-Ṣâdiq]. Sur cet écrit, *cf.* réf. *ap.* GAL S I, 76.

4. À ce même Arius, l'auteur du *Fih.*, 310, attribue un *K. fî awlâd Iblîs watafarruqihim fî l-bilâd* (généalogie des djinns). Comp. Asṭûros ar-Rûmî, *infra* p. 230, n. 1.

5. Dans la littérature talismanique, ce nom est lié à la légende de Salomon, dont il était le cousin maternel et le scribe (*cf. Fih.*, 309). *Cf.* Ḥ.Ḫ. II, 324, où un *K. ad-dawâʾir wa-ṣ-ṣuwar* (sur l'invocation des djinns et leur asservissement) est dit être rapporté de Âṣâf b. Bereḫyâ b. Ismâʿîl, vizir de Salomon. Sur ce personnage biblique, chef de la musique sacrée sous David, *cf.* I *Chr. 6*, 24 ; *25*, 1 *sqq.* ; etc. ; sur le rôle qu'on lui assigne dans les sciences médicales et occultes du Moyen Âge, *cf. Jewish Encycl.* II, 162-3 ; M. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie* 19/1879, 35, 64, 84, 105 ; Mingana, in *Bulletin of the John Rylands Library*, 4/1917-8, 86-88.

6. Sur ce personnage, *cf. supra*, p. 5, n. 3, et p. 71, n. 2. Yâqût, *Iršâd*, éd. Margoliouth, I, 64, cite un *K. aḫbâr D̲î l-Qarnayn d'*Ibrâhîm b. Sulaymân, qui aurait réuni toutes ces légendes dont la source fut le roman syriaque (ou grec) d'Alexandre ; de ce dernier, il existe une recension arabe à AS 3003 (1ère partie, 261 *fol.*, 27 × 18, datée de 871 h.) et 3004 (2de partie, 260 *fol.*, datée de 881 h.), anonyme ici, mais attribuée ailleurs (*cf.* GAL S II, 58) à Abû Isḥâq Ibrâhîm b. al-Mufarriǧ aṣ-Ṣûrî qui vécut à la fin du 9e/15e siècle. Avant lui, al-Mubaššir b. Fattâk (m. 445/1053) utilisa un *K. aḫbâr al-Iskandar*, dans son *K. muḫtâr al-ḥikam* (*cf.* Meissner, in ZDMG 49/1895, 583-627. Sur le roman d'Alexandre, *cf.* A. Abel, *Le roman d'Alexandre. Légendaire médiéval*, Bruxelles 1955 (*Coll. Lebègue et Nationale*, 112), où l'on trouvera les éléments bibliographiques (pp. 129-31) ; y ajouter : M. Lidzbarski, *Zur den arabischen Alexandergeschichte*, Berlin 1893, et E. A. Wallis-Budge, *The Life and Exploits of Alexander the Great being a series of Ethiopic texts*, 2 vol., Cambridge 1896. Comp. M. Bieber, *Alexander the Great in Greek and Roman art*, Leyde 1964. Il est à noter que, sur des monnaies de l'époque de Ptolémée Ier Soter (323-285), datant approximativement, l'une, de 312-305 (Égypte), les autres, de 295-291 (Chypre), est représentée de profil une tête ceinte d'un diadème dans lequel est sertie une corne (*cf.* D. H. Cox, *Coins from the Excavations at Curium*, 1932-53, New York 1959 (*Numismatic Notes and Monographs*, 145), p. 7 *sq.*, nos 30, 37-40 ; *cf.* p. 95.

7. *Zubur al-awwalîn.* Pour Ǧâḥiẓ, *K. at-tarbîʿ wa-t-tadwîr*, 42, *ǧafr* et *zubur*, sont mis en parallèle ومتى تتعلم ما في الجفر وتحكم ما في الزبر. Notons que les *zubûr* de David (*Saray, Revan* 1928, 67 *fol.*, beau *nasḫî* s. d., 22 × 13 ; Ankara, *Genel* I, 171, 127 *fol. nasḫî* de 1274 h., 19,5 × 14) n'ont pas de caractère ésotérique. Sur cet écrit, *cf.* L. Cheikho, in MFO 4/1910, 40 *sqq.*

(*sifr Âdam*) (1). Ce dernier écrit, invoqué à la fois comme modèle et comme source, est classé par Ibn an-Nadîm (*Fih.* 316) parmi les livres des talismans et d'incantations ; il contient, nous dit-il, les noms des anges, lesquels jouent, avec ceux d'Allâh, un rôle considérable dans l'onomatomancie musulmane. Selon Ḥ.Ḫ. III, 599, citant *K. al-fawâʾiḥ al-miskiyya* de Bisṭâmî, cet écrit traite du *ʿilm al-ḥurûf* et des connaissances qui en découlent (2).

1. *Cf. Millet, Carullah* 1534, *fol.* 1v-36v, *nasḫî* de 678 h., 23 × 15 ; Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 5534, 27 *fol.*, *nasḫî* s. d., 17 × 11. Colophon :

انتهى الموجود من كتاب الخافية ولعله نصفها وهو اصولها ... بلغ
مقابلة على الام مع تحر على صحة هذه على ما في الام وكتب عليها
حرفا بحرف حسب الطاقة .

2. Sous le nom de « Livre d'Adam », il existe un écrit éthiopien (*cf.* A. Dillman, *Ein äthiopisches Adambuch*, in *Jahrbücher der Bibl. Wiss.* 5/1852-3, 1-144), un écrit mandéen (*cf.* H. Petermann, *Thesaurus s. liber magnus vulgo « Liber Adami » appellatus opus Mandaeorum summi ponderis*, I-II, Leipzig 1867) et un écrit syriaque mieux connu sous le nom de « Caverne des Trésors » (*cf. Die Schatzhöhle*, trad. allem. puis éd. par C. Bezold, Leipzig 1883 et 1888). Il existe également un écrit intitulé « Le Combat d'Adam » (*cf. Der Kampf Adam's oder das christliche Adams-

Outre ces sources byzantines, juives et syriaques, on assigne au *ǧafr* deux autres sources dignes d'intérêt : la première est PLATON, auquel on attribue une *ḫâfiya* sur le *ǧafr*, les *ḥurûf* et les talismans (1). L'ouvrage débute par ce mot du Ps.-Platon : « J ai trouvé dans certains trésors des tablettes en pierres précieuses portant une écriture étrange que je n'ai pas pu retrouver dans les livres des écritures (*aqlâm*) ; je ne doute pas qu'elle ne contienne une science précieuse ». C'est pourquoi ce livre porte aussi le titre de *K. alwâḥ al-ǧawâhir* (ms. Köprülü). La seconde est l'Inde, d'où ʿUṬÂRID B. MUḤAMMAD AL-ḤÂSIB (IIIe s. h.), auteur du *K. al-ǧawâhir wa-l-aḥǧâr* (2), aurait traduit le *K. al-ǧafr al-hindî* (3) et d'où, suivant le Ps.-Ǧâḥiẓ (4), les Kisrä de Perse ont appris cette science.

Entre le *ǧafr* d'inspiration purement islamique de ʿAlî et celui de Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq qui est censé avoir puisé dans des écrits étrangers, la différence réside dans le fait que le premier s'est cantonné dans les prédictions sur le sort des nations, des dynasties, des religions et des individus, alors que le second versa dans la théurgie et dans la talismanique. Bien que cette division soit fictive, en raison de l'inauthenticité des écrits attribués à ces deux *imâms*, elle représente, néanmoins, les deux lignes directrices suivies par cette science depuis ses débuts jusqu'au point culminant de son évolution.

Malâḥim

En effet, la première tendance et la plus ancienne a reçu le nom de *malâḥim* ou *ḥidṯân*. De caractère eschatologique, elle annonçait le Mahdî et prévoyait, en fonction de sa venue, les péripéties que nations, dynasties, religions et individus traverseraient jusqu à son avènement. En vers et en prose, en classique et en dialectal, il se forma toute une littérature qu'encourageaient les dirigeants et la faveur populaire, no-

buch des Morgenlandes, éd. E. Trumpp, in *Abhandl. der bayr. Akademie der Wissensch.*, I. Cl., XV, 3, Munich 1881). Les connnaissances ésotériques occupent une place importante dans ces écrits.

1. *Cf. Saray, Revan* 1740, *fol.* 23v-41v ; *Köprülü* 923, *fol.* 2r-26v (26 × 18, *nasḫî* s. d.) ; *Hamidiye* 189, *fol.* 260v-283, incomplet (*nasḫî* de 1041 h., 27 × 14) ; *Haşim P.*, 60, *fol.* 1-18v (*taʿlîq* de 1309 h., 23 × 17). Pour Aristote et Ptolémée, *cf. infra*, p. 233.
2. AS 3610, 168 *fol.* 21 × 15, beau *nasḫî muṯallaṯ* daté de 888 h ; *cf.* GAL I, 282, S I, 432.
3. *Cf.* GAL S I, 432.
4. *ʿIrâfa*, 4.

tamment dans le Maġrib où les luttes dynastiques lui servaient de tremplin. Ibn Ḫaldûn en fit une esquisse où son scepticisme, à l'endroit de son authenticité et de sa véracité, démontre l'élévation de son esprit bien au-dessus des idées de son temps. Après avoir affirmé que rien ne permet de vérifier les attributions à des personnages célèbres de ce genre d'écrits, il en donne la description suivante : « De longs propos, semblables aux énigmes, dont Dieu seul connaît le sens, où s'intercalent des pauses numériques, des symboles énigmatiques, des figures animales complètes, des têtes coupées et des dessins d êtres étranges ... » (1).

Très tôt, la divination astrologique et météorologique envahit la *malḥama* et la destinée des peuples, des dynasties, des religions et des individus fut lue dans le firmament. Le long titre de cette *malḥama* anonyme (2) nous renseigne sur les observations contenues dans de tels écrits : « Livre de la *malḥama*, des indices et signes traduits des écrits syriaques en arabe, des phénomènes célestes et terrestres qui se reproduisent dans les déserts et les mers, des tremblements de terre, des éclipses, de la chute des étoiles, des tonnerres et des éclairs, des apparitions des croissants lunaires par rapport aux signes du Zodiaque, des tempêtes et des vents noirs, des nuages qui apparaissent comme des silhouettes humaines, des événements qui se produisent dans les pays non arabes et en terre arabe et ailleurs dans les îles et les montagnes ». Les autorités invoquées sont Daniel, Ḏû l-Qarnayn, Balʿâm, And[r]onicos, Ptolémée, Hermès (ou Idrîs) et ʿUzayr le Scribe (Esdras) (3).

L'écrit syriaque qu'utilisa l'auteur de cette compilation, couramment attribuée à Daniel sous diverses formes (4), est *K. as-sadâʿ*, « livre des pronostics » (5). Or, cet écrit porte le nom d'AL-ḤASAN B. AL-BAHLÛL, sous le titre de *K. ad-dalâʾil* (6). Il contient des pronostics tirés des

1. II, 193 *sqq.*/226 *sqq. Sur La malhamat dans l'Islam primitif, cf.* P. CASANOVA, in RHR 6/1910, 151-161, extrait de *Muḥammad et la fin du monde*, Paris 1911, alors en préparation.
2. *Cf. Süleymeniye, Reisülkuttab Mustafa Ef.* 1164, 2, *fol.* 15r-93r (*nasḫî* s. d., 27 × 17).
3. Sur ces personnages, *cf. infra*, p. 410 *sqq.*
4. *Cf. infra*, p. 408 *sq.*
5. *Cf. fol.* 15v : كتاب السداع (*Ktôbô d-šûdôʿê=*) ومعناه العلامات والدلايل مما نقل من الكتب السريانية الى الالفاظ العربية في الاثار العلوية عن هرمس الحكيم ودانيال وذي القرنين والاسكندر .
6. Cf. Millet, Hekim Oğlu 572, 1, fol. 1-300r, beau *nasḫî* grand, daté de 556 h., 24 × 15. Sous sa forme primitive, il devait comprendre 39 chapitres (*cf.* début :

saisons, des mois, des semaines et des fêtes, selon les calendriers des chrétiens, des musulmans, des juifs, des arméniens et des coptes. Il est suivi de *Malḥamat Dâniyâl* (1) que nous retrouvons ailleurs (2), sous le titre de *Malḥamat al-bayân fî ma'rifat as-sinîn wa-d-duhûr wa-l-azmân* (*fol.* 2r) ou *as-Silk az-zâhir fî 'ilm al-awâ'il wa-l-awâḫir* (*fol.* 5v), avec, dans l'introduction, la définition du but précis de l'écrit, définition qui replace la *malḥama* astrologique dans l'orbite de l'ancienne *malḥama* prophétique : « Voici la *Malḥamat al-bayân* ... sur les corps célestes, les mouvements sidéraux, les phénomènes de l'univers, l'ordre et la corruption, la manière de voir les mobiles de l'existence, l'oppression qu'exercent les rois les uns sur les autres, la succession de leurs états et ce qui leur adviendra ... » (*fol.* 2r). Toutes ces considérations sont mises dans la bouche de Ka'b al-Aḥbâr répondant à une question de Mu'âwiya sur le Mahdî.

Ce genre de *malḥama* atteignit son apogée dans un écrit qui fit fortune à l époque ottomane et dont il existe de nombreux témoins manuscrits et commentaires. Il s'agit de la *Risâlat aš-šağara an-nu'mâniyya fî d-dawla l-'uṯmâniyya* (3), attribuée au grand mystique MUḤYÎD-DÎN IBN

ابواب الكتاب تسعة وثلاثون) ; mais, sous sa forme actuelle, il comprend deux chapitres de plus, traitant de *firâsa* et de pronostics médicaux (cf. 43 à 48). Les ch. 40 et 41 traitent respectivement des Ḥarraniens, d'après يحي بن حاتم ايني في كتابه الذي سماه الفهرست, et des Sabéens (= Mandéens) de Wâsiṭ. Le ch. 42 contient un résumé sur les phénomènes atmosphériques selon les opinions des philosophes, et le ch. 49, un *compendium* sur l'interprétation des songes.

1. Fol. 302r-356v, d'une autre main que le traité précédent, *nasḫî* assez ancien (noir et or), 24 × 15. On lit sur la page de titre : برسم الخزانة العالية السيدية المالكية السيفية عمرها الله بدايم العز. Autres réf., *infra*, p. 408 *sq.*

2. *Köprülü, Fazil P.* (Hc. Ahmet), 168, 15 *fol.*, 22,5 × 13,5, grand *nasḫî*.

3. *Cf.* OSMAN YAHIA, *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, Institut Français, 1964, II, 456, n° 665. Aux cinq mss. cités par l'auteur, il faut ajouter : *Saray, Revan* 1742, *fol.* 65v-180v, beau *nasḫî s.* d., 28 × 18 (*cf. ib. fol.* 1-13). Le ms. A 4884 (*nasḫî* s. s., 22 × 15,5) de l'Université d'Istanbul contient :1) *fol.* 1-48v : هذه نبذة رسالة جفرية تسمى شجرة النعمانية في الدولة العثمانية ومليكه وايراد ذكره على التمام (avec des correspondances historiques en marge) ; on y lit d'une main récente : رسالة الشيخ سرز(؟) . 2) *fol.* 50r-83r :

AL-'ARABÎ (m. 638/1240) et commenté notamment par Ṣadr ad-Dîn al-Qunawî (m. 672/1263), Ṣalâḥ ad-Dîn aṣ-Ṣafadî (m. 764/1363), Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarî (m. 1041/1632), Muṣṭafä Ef. b. Sahrab et aš-Šahrâfî (1).

Cet écrit, probablement d'origine fâṭimide, devait, sous sa forme primitive, traiter du Mahdî ; il figure, en effet, dans les collections à caractère apocalyptique, comme dans le ms. A 542 (*nasḫî*, 31 × 19) de l' *Université d'Istanbul* qui comporte trois titres : 1. *aš-Šağara an-nu'mâniyya wa hiyä l-kubrä min ṯalâṯ dawâ'ir* (*fol.* 2v), 2. *ad-Dâ'ira fî bayân ẓuhûr al-qâ'im min 'ilm al-ğafr* (*fol.* 1r-2r) et 3. *ar-Risâla aš-šarîfa al-ḥarfiyya fî bayân rumûz al-ğafriyya* (*fol.* 3r-20r) (2). De même, le ms. de Bursa, *Ulucami*, 3544 (*nasḫî* de 1096 h., 19,5 × 13,5), contient un commentaire anonyme sur *aš-Šağara an-nu'mâniyya* (*fol*

40r-65r (*nasḫî* s. d., 19,5 × 14) et *Umûmî* 4608, 38 *fol.* (*nasḫî* de 1060 h., 20 × 13), il est question d'un commentaire : شرح الشجرة النعمانية لابن العربي. Dans *Veliüddin Ef.* 2294 (*nasḫî* s. d., 21 × 15), contenant, entres autres, رسالة من شرح الجفر للشهرافي (*fol.* 1v-36v), les commentaires de Qunawî (36v-58r) et de Maqqarî (68r-86v), on lit (*fol.* 1r) : الشجرة النعمانية لابن العربي مستخرجة من جعفر الصادق . On lui attribue d'autres écrits de *ğafr* (*cf.* OSMAN YAHIA, *op. cit.*, I, 260, nos 159a-165 ; à 159a, ajouter *Is. Saib Sincer* I, 3386, 75 *fol.*, *nasḫî* de 1313, 21 × 27, et *ib.* 1934, non fol., *nasḫî*, 20,5 × 13,5 ; etc.). Sur le *fol.* 1 de *K. al-ğafr al-ğâmi'*, *Saray, Revan* 1741, *fol.* 1-76v, *nasḫî* de 1097 h., on lit, entre autres, كتاب التسهيل المتنع لسيدي محيي الدين العربي.

Colophon : تمت بحمد الله وحسن عونه صفة القلم المرموز للشيخ الاكبر . Dans *Veliüddin Ef.* 2292, *fol.*

كتاب الدرة اللامعة في الدرة الجامعة.

1. Le ms. de l'Université d'Istanbul A 109 contient un commentaire d'*aš-Šağara an-nu'mâniyya*, intitulé *ad-Durra al-fâḫira* et attribué à MUḤYÎ D-DÎN ABÛ L-'ABBÂS AL-BÛNÎ (622/1225). C'est une belle copie de 79 *fol.*, *nasḫî* s. d., 23 × 14,5.

2. Le colophon précise que cette copie fut faite à Baṣra par Ibn al-Molla en 36 h. ! Comp. *Univ. Kütüph.* A 1205, 45 *fol.*, beau *nasḫî* 19 × 11 : شرح دائرة الشجرة النعمانية. Sur l'attribution à Ibn al-'Arabî d'écrits apocalyptiques, *cf.* R. HARTMANN, *Eine arabische Apocalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur Ğafr-Literatur*, in *Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, 1924, pp. 89-116, qui étudie un passage de *Muḥâḍarât al-abrâr wa-musâmarât al-aḫyâr* (éd. du Caire, 1324/1906, I, 197 *sqq.*) relatif à la « dévastation de la terre à la fin des temps ; *cf.* également *Ṣayḥat al-bûm*, poème apocalyptique qui lui est attribué (*cf.* O. YAHIA, *op. cit.*, II, 473, n° 708).

94^{r}-140^{r}), précédé de *Risâlat al-burhân fî ʿalâmât Mahdî âḫir az-zamân* (*fol.* 1-92^{v}) de ʿALÎ B. ḤUSÂM AD-DÎN, connu sous le nom d 'AL-MUTTAQÎ (m. 975-77/1567-69).

Mais il a dû être remanié par la suite et adapté, d'abord, à l'Égypte (1), ensuite, à l'Empire ottoman, sous l'autorité d'Ibn al-ʿArabî, par son disciple Ṣadr ad-Dîn al-Qunawî (2), probablement sur le modèle du traité de KINDÎ, intitulé *Risâlaᵗ fî mulk al-ʿArab wa-kammiyyâtihi* (3) ou *Ṭâliʿ millat al-ʿArab*, utilisé, avec Bisṭâmî et Ibn al-ʿArabî, dans un traité anonyme de *ǧafr* du Fonds *Is. Saib Sincer* (I, 1211, non fol., *nasḫî* illustré, 19 × 14 × 1).

Cette première tendance du *ǧafr* apocalyptique n'a, cependant, pas eu le même développement que la seconde tendance basée davantage sur les propriétés magiques et talismaniques des lettres et des noms.

Ḥurûf

Deux auteurs se sont illustrés dans ce domaine :

KAMÂL AD-DÎN ABÛ SÂLIM MUḤAMMAD B. ṬALḤA (m. 652/1254) et ʿABD AR-RAḤMÂN B. MUḤ. AL-BISṬÂMÎ (m. 858/1454). Le premier est l'auteur d'un *K. al-ǧafr al-ǧâmiʿ* qui prétend contenir les paroles de ʿAlî b. Abî Ṭâlib ; le second est le commentateur et l'ordonnateur du premier sous le titre de *Miftâḥ al-ǧafr al-ǧâmiʿ wa-miṣbâḥ an-nûr al-lâmiʿ* ou *ad-Durr al-munaẓẓam fî s-sirr al-aʿẓam*. L'œuvre du premier, qui devait appartenir à la première tendance du *ǧafr*, fut noyée dans celle du second, qui était *ḥurûfî* et qui lui donna une nouvelle présentation et l'agrémenta de tableaux et d illustrations. Les témoins manuscrits portent les noms de l'un ou de l'autre ou des deux à la fois, mais aucun de ceux que nous avons pu voir ne nous a paru représenter

1. *Cf. Nuruosmaniye* 2819, 82 *fol.*, 21 × 16, daté de 1111 h., et *Saray, Revan* (*cf. supra*, 226, n. 3). Comp. *an-Nuǧûm az-zâhira fî ḥawâdiṯ Miṣr wa-l-Qâhira* de MUṢṬAFÄ B. AS-SULṬÂN AḤMAD ḪÂN, *Univ. Kütüph.* A 6257, *fol.* 26^{v}-34^{r} ; *nasḫî* récent, 22 × 14.

2. Noter l'absence de cet écrit du *Fihrist* et de l'*Iǧâza*, deux listes dressées par Ibn al-ʿArabî lui-même de ses écrits (*cf.* O. YAHIA, *op. cit.*, I, 44 *sqq.* et 51 *sqq.*).

3. Sur cet écrit, *cf.* GAL, S I, 374, V, 7. Appartiennent au même courant d'idées la *risâla* intitulée *Ḏikr ḥawâdiṯ az-zamân al-munbaʿiṯa min ta'ṯîrât al-iqtirân wa-ḥarakât al-aflâk fî d-dawarân* (sur les événements de l'époque ottomane), de *Bayezit, Umûmî* 4609, 50 *fol.*, *nasḫî s. d.*, 20 × 12, et les prédictions sur Âl ʿUṯmân de ḤUSAYN B. ǦAMÂL du fonds *Is. Saib. Sincer* I, 518, non fol., *nasḫî* s. d., 20 × 12 × 1.

l'œuvre primitive d'Ibn Ṭalḥa ; pourtant, Bisṭâmî dit n'en être que le copiste (1).

Bisṭâmî laissa divers écrits sur le *ǧafr*, dont un recueil de cinq opuscules contenant des prophéties et des *malâḥim* (2). Mais son œuvre la plus importante, après son encyclopédie intitulée *al-Fawâ'iḥ al-miskiyya fî l-fawâtiḥ al-makkiyya* (3), où il dresse l'inventaire d'une centaine de sciences parmi lesquelles les techniques ésotériques occupent une bonne place, reste *Šams al-âfâq fî ʿilm al-ḥurûf wa-l-awfâq* (4).

1. *Cf. Köprülü* 926, 91 *fol.*, beau *nasḫî* s. d., 25,5 × 17 (belles planches, 74^{v}-83^{r}) ; *incipit* : قال الشيخ الامام كمال الدين ابو سالم محمد بن طلحه ... ; *explicit* : قال الفقير ... عبد الرحمن ... البسطامي ... نقلت هذا الكتاب الموسوم بمفتاح الجفر الجامع ومصباح النور اللامع من كتاب نسخ من خط المولف . (titre sur la couverture) *Cf. fol.* 2^{v}, où le titre est : الدر المنظم في السر الاعظم. Voici quelques autres mss. : *Süleymaniye, Hafid Ef.* 204 55 *fol.*, *taʿlîq* de 899 h., 17 × 13 ; AS 2818, 93 *fol.*, *nasḫî* de 941 h., 30 × 21 (place en blanc *in textu* pour les illustrations ; planches représentant des concepts mystiques : *fol.* 77^{v}-86^{v}) ; AS 2813, 135 *fol.*, *nasḫî* de 962 h. (moins beau que le précédent, mais riche en illustrations), 26 × 17 ; *Saray, Revan* 1752, 102 *fol.*, beau *nasḫî* de 939 h., fait sur une copie de 932 (pl. *fol.* 90^{v}-99^{v}) ; *Saray, Ah. III*, 3507, 97 *fol.*, *nasḫî* s. d. 30 × 20 ; *Bayezit, Veliüddin Ef.* 2295, 87 *fol.*, 27 × 19, *nasḫî* s. d. (pl. 1^{v}-12^{v}) ; Manisa, *Genel* 1442, 95 *fol.*, *nasḫî* de 979,17 × 13 ; etc. Il en existe des exemplaires dans la plupart des fonds de mss.

2. *Cf.* Manisa, *Genel* 1443, 76 *fol.*, *taʿlîq* (et *nasḫî* à la fin) s.d., 26 × 16 : كتاب فيه خمس رسايل معتبرة في علم الجفر بخط الفاضل العالم العلامة الشيخ عبد الرحمن الحنفي البسطامي المستوطن بمدينة بروسا .

3. C'est en 844/1440, à l'âge de 62 ans, que Bisṭâmî acheva la composition de cette œuvre, commencée en 795/1392, selon *H. Selim Ağa* 539 (146 *fol.*, *nasḫî* s. d., 24,5 × 17), *Saray, Hazine* 274 (192 *fol.*, *nasḫî* s. d., 20 × 12), *Hamidiye* 688 (227 *fol.*, beau *nasḫî*, s. d., 24 × 15), *Halet Ef.* 255 (82 *fol.*, *taʿlîq*, 24,5 × 17 ; copie faite à Malatya en 955 h.), *Esat Ef.* 1612 (178 *fol.*, *nasḫî* de 988 h., 22,2 × 14,1), *Atif Ef.* 1474 (232 *fol.*, *nasḫî* s. d., 23 × 17, s. d.), etc. *Cf.*, cependant, *Atif Ef.* 1539 (131 *fol.*, beau *nasḫî*, 24 × 17) qui est daté de 831 h. !

4. *Cf. Millet, Hekim Oğlu* 533, 151 *fol.*, dont 1-23^{v} ; *nasḫî* d'une main qui aurait comblé une lacune, et 24^{r}-151^{v} : autographe, *taʿlîq fârsî*, 25 × 17. Colophon : وكان اكمال هذه الحديقة الزاهرة والحقيقة الباهرة في اواخر ربيع الاخر لسنة ست وعشرين وثمانماية على يد مؤلفها ... عبد الرحمن ... البسطامي ... . Suit une *iǧâza* accordée à Šihâb ad-Dîn Aḥ. b. as-Sayyid Burhân ad-Dîn... ʿAlâ' ad-Dîn al-Ḥusaynî aš-Šâfiʿî at-Tirmiḏî, datée de 837 h.

Dans une longue introduction (AS 2807, *fol.* 1-48r), l'auteur donne ses sources, nombreuses et riches, et une classification des sciences. Puis il passe à l'analyse détaillée des propriétés des lettres de l'alphabet, l'une après l'autre, partagées, entre les quatre éléments, en lettres aériennes, pyriques, terriennes et aquatiques (1). Compte tenu de leur nature fondamentale et astrale et de leur valeur numérique — le jumelage des deux constituant les *awfâq* —, les lettres permettent de parvenir à des connaissances ésotériques inaccessibles par toute autre voie ; elles suppléent en quelque sorte à la révélation en faisant éclater devant les yeux étonnés du mystique les salutaires lumières du *kašf*, « dévoilement des vérités divines », et du *'idrâk al-ġayb*, « la perception des événements cachés », dans le passé, le présent et le futur.

Si l'œuvre de Bisṭâmî est tributaire du *ǧafr* prophétique et apocalyptique d'Ibn Ṭalḥa, sa doctrine des *ḥurûf* et des *awfâq* doit ses fondements à un contemporain de ce dernier, le grand spécialiste des sciences secrètes, Muḥyî d-Dîn Abû l-ʿAbbâs al-Bûnî (m. 622/1225) (2), dont l'œuvre couvre tous les aspects de l'onomatomancie musulmane.

Dans son œuvre encyclopédique sur les sciences secrètes, intitulée *Šams al-maʿârif wa-laṭâ'if al-ʿawârif*, al-Bûnî réalisa la synthèse de tout ce qui était connu à son époque en matière de *ḥurûf*, *asmâ'* et *ṭalâsim*. La plupart des autres écrits, inscrits sous son nom, paraissent être des monographies extraites, avec plus ou moins de fidélité, de sa grande œuvre à laquelle la mort ne lui permit pas de donner une forme définitive. Elle nous est en effet parvenue sous diverses formes, trois au moins, les unes plus longues que les autres. Il faudrait une longue étude critique des témoins manuscrits les plus anciens et une analyse détaillée de leur contenu, pour pouvoir déterminer le noyau primitif de l'œuvre et les additions et amplifications qu'elle subit du vivant de l'auteur et après sa mort. Mais une telle entreprise dépasse le cadre de ce travail ; contentons-nous de constater que le plus ancien manuscrit que nous ayons vu, fait, si le colophon est authentique, du vivant même

Le ms. AS 2807, *fol.* 1-260r (le 1er *fol.* manque), *nasḫî* abondamment illustré, fut transcrit, en 841 h., sur une copie faite par Muḥ. b. Murâd al-Maġlûbî qui dit l'avoir lue devant l'auteur, le mardi 25 Ǧumâda II 836, au Caire à la Madrasa d'al-Malik al-Mu'ayyad.

1. Comp. *K. fî ʿilm al-ḥurûf li-Asṭûros ar-Rûmî* (*Univ. Kütüph.* A 132, *fol.* 2v-9r, *nasḫî* s. d., 21 × 15 ; 1er traité d'une *maǧmûʿa fî l-ḥurûf* de 264 *fol.*), où les lettres sont divisées en *ténébreuses*, *lumineuses*, *célestes* et *terrestres*.

2. Date incertaine (*cf.* Rosenthal, *in The Muqaddimah*, III, 172, n. 807).

de l'auteur, en 618 h., ne comporte que 60 *folios* (1). Le ms. d'AS 2799, beau *taʿlîq*, abondamment illustré, daté de 861 h. (25,5 × 17), ne comprend que 45 *folios*, et le même fonds possède six autres copies d'ampleur moyenne (2), dont l'une porte sur la page de garde la mention suivante : « *K. šams al-maʿârif* dont il n'existe aucun autre semblable ; car cette copie n'est pas celle qui se trouve entre les mains des gens ; elle contient des notes et additions complémentaires de Bûnî » (3). La grande recension varie entre 300 et 500 *folios* (4).

Les autres écrits de Bûnî présentent également des variations importantes quant au volume et quant au titre ; ils ont trait à des questions particulières sur lesquelles l'essentiel est généralement dit dans *Šams al-maʿârif al-kubrä* ; ce qui pourrait signifier, s'il nous était possible de le vérifier point par point, que l'amplification de ce dernier serait due à son absorption des *opera minora*, un peu à la manière du *K. al-futûḥât* d'Ibn al-ʿArabî. Parmi ses écrits,

1. *Cf.* Manisa, *Genel* 1445, 21 × 13 ; il est vrai qu'il est écrit en *taʿlîq*, lequel prend généralement moins de place que le *nasḫî* ; cependant, en comparant rapidement cet exemplaire aux cinq autres que ce fonds possède : 1446, 1448 (tardif), 1449 (récent ; le début manque), 1450 (choix), 3347 (imprimé), nous avons eu l'impression d'être en face de la recension la plus brève de l'écrit.

2. AS 2800, 71 *fol.*, 25 × 18, *nasḫî* s. d. (avec des feuilles brûlées par l'encre) ; AS 2804, 98 *fol.*, 20,5 × 15, *nasḫî* médiocre ; AS 2801, *fol.* 1-108v, *nasḫî* s. d. ; AS 2805, 110 *fol.*, 17,5 × 14, *nasḫî* médiocre s. d. ; AS 2806, 126 *fol.*, 18 × 13, *nasḫî* de 849 h. ; *cf.* également Bursa, *Ulucami* 949, 72 *fol.*, 22 × 13, *taʿlîq* de 932 h. ; *ib.* 948, 218 *fol.*, 29 × 20 × 4, gros *nasḫî* s. d. ; *Süleymaniye, H. Selim Ağa* 529, 92 *fol.*, 29 × 19, *nasḫî* médiocre ; *Univ. Kütüph.* A 1918, 94 *fol.*, 23 × 17, mauvais *nasḫî* de 1198 h. ; *ib.* A 6282, 135 *fol.*, 20 × 13, *nasḫî* s. d. ; *ib.* A 4430, 188 *fol.*, 17 × 12,5 beau *nasḫî* ; *Saray, E. Hazinesi* 1118, 161 *fol.*, 11, 5 × 17, 5, *nasḫî* s. d., 15 11. ; *Selim Ağa*, Kemankeş E. H., 179 pages, 20 × 14, *nasḫî* s. d.

3. AS 2802, 75 *fol.*, 24 × 16, *nasḫî* médiocre.

4. *Cf. Hamidiye*, 676 (343 *fol.*, *nasḫî* s. d., 23 × 21), 676bis(395 *fol.*, 21 × 16, *nasḫî* de 1171), 677 (379 *fol.*, 20,5 × 15, *nasḫî* s. d.) ; *Univ. Kütüph.* A 6240 (302 *fol.*, 13 × 18, *nasḫî* de 1122 h.) ; *Saray, Ah. III*, 1554 (299 *fol.*, 29,5 × 18, *nasḫî* s. d.), 1761 (382 *fol.*, 30,5 × 21, *nasḫî* du xiie s.) ; *H. Selim Ağa* 528 (313 *fol.*, 30 × 18, beau *nasḫî* de 1140) ; *Fatih* 2717 (411 *fol.*, 30 × 20, *nasḫî* récent) ; *Millet, Feyzullah* 1303 (322 *fol.*, 29 × 21, beau *nasḫî* : النصف الاول من شمس المعارف الكبرى للبوني), 1304 (273 *fol.*, 30 × 20,5, même main, daté de 1055 : النصف الثاني) ; Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 822 (479 *fol.*, 31 × 21, *nasḫî* du xiie s.) ; Konya, *Müzesi Kütüph.* 2920 (444 pages, 27, 5 × 19 : 2e partie, cf. 21 *sqq.* ; la fin manque) ; etc.

mentionnons le *K. al-uṣûl wa ḍ-ḍawâbiṭ* (1), qui est une sorte d'introduction aux sciences secrètes, *K. laṭâ'if al-išârât* [Manisa : *fî asrâr al-ḥurûf al-awwaliyyât* ; Saray : *fî ʿilm al-ḥurûf*] (2), *K. at-taʿlîqa* (3), qui semble n'être qu'une des recensions du *Šams al-maʿârif*, *K. šarḥ sawâqîṭ al-fâtiḥa aš-šarîfa* (c'est-à-dire *ṯ, ǧ, ḫ, z, š, ẓ, f*) *wa-ǧalǧalûtyya al-kubrä wa-maʿrifat al-kawâkib as-sayyâra wa-l-burûǧ* (4), *Qabas al-anwâr* (5), *al-Lumaʿ an-nûrâniyya* (6), sur le Nom sublime, et *K. fawâ'id al-aḥruf* (7). Nous citerons plus loin son traité sur les Beaux Noms (8).

1. *Cf. Univ. Kütüph.* A 6298, *fol.* 1-57v, *nasḫî* s. d. ; *Millet Carullah* 1531, 43 *fol.*, 20,5 × 14,5, *nasḫî* médiocre, s. d. ; colophon : انتهى الكلام في هذا الكتاب في الحجب السبعة السليمانية على سبيل الاختصار ... ; Ankara, *Is. Saib. Sincer* I, 802, non fol., écriture imitant le *kûfî*, daté de 1303 h., 22 × 17 × 15.
2. *Cf. Halet Ef.* 763, 114 *fol.*, *taʿlîq*, date illisible, assez ancien, 18 × 14 ; Manisa, *Genel* 1447, non fol., bonne copie d'Égypte, *nasḫî* s. d., 26 × 18 ; *Saray, Ah. III*, 1601 (anonyme), 40 *fol.*, *nasḫî* tardif, 26 × 17.
3. *Cf. Millet, Carullah* 1532, 116 *fol.*, *nasḫî* s. d., 17,5 × 13 ; Konya, *Müzesi Kütüph.* 5333, *fol.* 1-178v, *nasḫî* abondamment illustré de 833 h.
4. *Bağdatli Vehbi* 928, 84 *fol.*, 25 × 16, gros *nasḫî* ancien (tableaux *in textu*).
5. Bursa, *Ulucami* 951, 1, non fol., *nasḫî* s. d. ; comp. le traité de *ḫawâṣṣ*, portant le même titre, de NADRUMÎ, écrit en 876/1384 (ms. du Caire 4470 ; *cf.* GAL II, 252, S II, 326).
6. *Fatih* 2803, 45 *fol.*, *nasḫî* s. d., 20,2 × 13 ; *Hamidiye* 189, *fol.* 95v-130v, *nasḫî* de 1041, 27 × 14 ; *Univ. Kütüph.* A 5671, 40 *fol.*, 20 × 15, *nasḫî* s. d. ; Manisa, *Genel* 1502, 80 *fol.* (incomplet), *nasḫî* récent, 17 × 12 (en persan). Le commentaire de ce traité (*cf. Bağdatli Vehbi* 930, 47 *fol.*, *nasḫî*, 25 × 17) par ABÛ ʿABDALLÂH MUḤ. ZAYN AD-DÎN ... AL-BISṬÂMÎ, s'intitule : كتاب العجالة في حل الانماط المعروفة بجمع (!) ابي العباس احمد ; mais un autre titre, ajouté par une main tardive, précise : كتاب العجالة في شرح الاسماء العشرة المشهورة في خواص اسماء الله الحسنى لابي العباس البوني تاليف الشيخ عبد الرحمن البسطامي .
7. *Univ. Kütüph.* A 6284, 50 *fol.*, *nasḫî* récent, 19 × 15 ; comp. *Atif Ef.* 1541, 106 *fol.* (les cinq derniers d'une main tardive), 20, 5 × 15 intitulé : هذا كتاب الفوايد والصلا (!) والعوايد يشتمل على مائة فائدة للبوني شهاب الدين احمد المولود سنة ٨٩٨هـ ! Cet écrit traite des *asmâ'*, *awfâq*, *ʿazâim*...).
8. Sa *risâla* mystique, intitulée *Mawâqif al-ġâyât* se trouve à *Bayezit, Veliüddin Ef.* 1821 (*maǧmûʿat taṣawwuf*), 7, *fol.* 31r-56v, *nasḫî* s. d., 23 × 13, et à Manisa, *Genel* 1113, non fol., *nasḫî de* 939-40 h., 21,5 × 15. Autres écrits dans une *maǧmûʿa* de ses écrits : *Lâleli* 1594, 116 *fol.* (à l'origine, 213 *fol.*), *nasḫî* s. d., 17,5 × 13.

Les prédécesseurs de Bûnî dans le *ʿilm al-ḥurûf* sont, d'abord, des apocryphes portant des noms célèbres : À part la *ḫâfiya* du Ps.-Platon (*supra*, p. 224) et l'opuscule sur le *ʿilm al-ḥurûf* d'Asṭûros ar-Rûmî (*supra*, p. 230, n. 1), on nomme ARISTOTE et PTOLÉMÉE. Le premier aurait écrit un *Kanz al-muġramîn fî asrâr al-ḥurûf wa-stiʿmâlihâ fî l-umûr wal-ḥâǧât* (1) ; la source de ces spéculations doit être recherchée dans le dixième chapitre du *K. as-siyâsa fî tadbîr ar-riyâsa*, connu sous le nom de *Sirr al-asrâr* ou *al-Maqâlât al-ʿašr*, attribué à Aristote et dont la traduction aurait été faite, au début du IIIe/IXe siècle, par Ibn al-Biṭrîq et Aḥmad al-Yamanî (2). Le second aurait écrit le *K. al-kanz al-aʿẓam* (3), traitant des lettres et de leurs propriétés, qui doit émaner de son traité astrologique, le *Tetrabiblon* (*K. al-arbaʿa*), traduit par al-Biṭrîq sous al-Manṣûr (137/754-159/775) (4), et du *Karpos* ou *Centiloquium* (*K. aṯ-ṯamara*) qui lui est faussement attribué (5) et qui forme, chez les Arabes, un cinquième livre (6). Ces deux écrits furent à la base de la divination astrologique en Islam.

1. *Cf. Univ. Kütüph.* A 132 (*maǧmûʿa* sur les *ḥurûf*), *fol.* 45r-47v, *nasḫî* de 1093 h., 21 × 15 ; *Süleyminye, Hacı Beşir Ağa* 659, *fol.* 96r-103r, *taʿlîq* de 1117 h., 21, 5 + 15. Comp. le même titre *ap.* Ibn Sînâ (*cf.* GAL S I, 828, 106). Comp. aussi *Risalat al-ḥurûf*, ms. Leyde, cité *ap.* ʿABDARRAḤMÂN BADAWÎ, *Maḫṭûṭât Arisṭû fî l-ʿarabiyya*, Le Caire 1959, p. 36.
2. *Cf.* GAL S I, 364. Ce Xe chapitre est intitulé : في علوم الخاصية من علم الطلسمات واسرار النجوم واستمالة النفوس وخواص الاحجار والنبات وغير ذلك مما ينتفع به فيما قدمناه (c'est-à-dire dans la conduite des rois et leur gouvernement, puisque c'est cela l'objet de tout le traité). *Cf. Univ. Kütüph.* A 372, 33 *fol.*, *taʿlîq* de 1225 h., 23 × 12, et 775, 50 *fol.*, *nasḫî* de 1162, 22, 5 × 15. Il existe de nombreux mss. de cet écrit et de nombreux extraits. Il fut édité par ʿABDARRAḤMÂN BADAWÎ, au Caire en 1954, in *Fontes graecae doctrinarum politicarum Islamicarum* I, 67-171 (*cf.* introd. pp. 32-75, où on trouvera une étude des mss. et des trad. de cet écrit ; *id.*, *Maḫṭûṭât Arisṭû fî l-ʿarabiyya*, 31 *sq.*) ; trad. angl. par Ismâʿîl ʿAlî et A. S. Fulton, dans le vol. V des œuvres de Roger Bacon, éd. R. Steele, Oxford 1920.
3. *Cf. Univ. Kütüph.* A 132, *fol.* 142v-145v (*nasḫî* de 1039 h., 21 × 15).
4. *Cf.* NALLINO, *Raccolta*, V, 461 ; *infra*, p. 410. Sur cet écrit, *cf.* F. BOLL, *Studien über Cl. Ptolemäus*, in *Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. 21, Leipzig 1894, p.111 *sqq.*
5. *Cf.* BOLL. *op. cit.*, 180 *sq.*
6. *Cf. K. al-arbaʿa*, in *Univ. Kütüph.* A 6141, 36 *fol.*, *nasḫî s. d.*, 18 × 12 ; *Αποτελεσμάτικα*, éd. F. Boll (†) et AE. Boer, in *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, vol. III, 1 (*Bibl. Teubneriana*), Leipzig 1940 ; trad. angl. de J. M. Ashmand, *Ptolemy's Tetrabiblos or Quadripartite being five books on the influence of*

Conçues très tôt comme « une matérialisation de la Parole divine » (1), les lettres de l'alphabet ont eu, dans la spéculation ésotérique musulmane, une place de choix, grâce à l'intérêt dont elles furent l'objet de la part d'un grand nombre de penseurs de marque.

Al-asmâ' al-ḥusnä

Si nous rencontrons peu de traités authentiques, portant uniquement sur les *ḥurûf*, d'avant la fin du VIe/XIIe siècle (2), nous nous trouvons, par contre, en face d'une riche production relative aux Beaux Noms divins (*al-asmâ' al-ḥusnä* : *Cor.* 7,180), essentiellement basée sur les principes du *ʿilm al-ḥurûf*.

Issue de la lutte contre les Muʿtazilites, déniant à Dieu tous noms

the stars newley translated into English from the Greek paraphrase of Proclus with notes... followed by the Centiloquy, Londres 1822, 272 p. ; *K. aṯ-Ṯamara*, in AS 2695, 42 *fol.*, *nasḫî* de 669 h., 17 × 12, avec trad. persane et commentaire de Naṣîr ad-Dîn aṭ-Ṭûsî (m. 672/1274) ; colophon : تم كتاب الثمرة المساة بالرومية انطروسطا (ἑκατὸν ῥήματα =) ومعناه الماية كلمة والله اعلم بالصواب تحريرا في ... حجة ٦٩٦ هـ ; Bursa, *Haraççioğlu* 1183, 48 *fol.*, 17,2 × 14, *nasḫî* du IXe s.h. (?).

1. *Cf.* L. Massignon, *La passion d'Al-Ḥallaj*, Paris 1922, 589 *sqq.*

2. De l'époque de Bûnî, on peut signaler al-Balawî (m. 604/1207) dans son encyclopédie intitulée *Alif Bâ'* (2 vol., Le Caire 1287 h.), où il dresse l'inventaire des sciences de son époque ; al-Ǧawbarî (début du VIIe/XIIIe s.), spécialiste des *ḥiyal*, *K. kanz al-ʿasǧad fî asrâr ḥurûf abǧad, ms. Bayezit, Veliüddin Ef.* 2294, 5, *fol.* 87r-116v ; trois écrits sur les *ḥurûf* d'Ibn al-ʿArabî (m. 638/1240) : *cf.* O. Yahia, *op. cit.*, I, 315, no 397 ; II, 349, no 384 ; 382, no 462. Signalons encore, avant Bisṭâmî, Ibn al-Ḥaǧǧ at-Tilimsânî (m. 737/1336), *Šumûs al-anwâr wa-kunûz al-asrâr*, éd. plusieurs fois au Caire (*cf.* GAL II, 83, S II, 95), et, après Bisṭâmî, Ibn Kamâl P. (m. 950/1533), *Šarḥ al-mi'ïn* (*cf. Saray, Ah. III*, 1609, 3, *fol.* 64-123v, *nasḫî*, 19,5 × 13 ; colophon : وافق الفراغ من جمع هذه الاوراق وتاليفها في ... سنة خمس وثمانين وتسعماية (!) et Ibn Fahd al-Aḫlâṭî (m. 954/1547), *as-Sirr al-maktûm min natâ'iǧ al-ʿulûm*, *Saray, Ah. III*, 1609, *fol.* 167r-185r. La dernière grande synthèse est due au soudanais *Muḥ. b. Muḥ. al-*Fulânî (m. 1154/1741) qui laissa deux écrits sur le sujet : *Bahǧat al-âfâq wa-îḍâḥ al-labs wa-l-iġlâq fî ʿilm al-ḥurûf wa-l-awfâq* (mss. du Caire 4435 et 7562) et *ad-Durr al-manẓûm wa-ḫulâṣat as-sirr al-maktûm* (*Hamidiye* 841, 316 *fol.*, *nasḫî* s. d., 21 × 16). De date indéterminée sont : *Ḫâfiyat al-qamar fî l-ʿamal bi-l-ḥurûf aṯ-ṯamâniyat waʿišrîna ḥarfan* d'Abû l-Ḥasan an-Naṣîbînî (*Bağdatli Vehbi* 927, *fol.* 1-27v, beau *nasḫî*, 24 + 18 ; *Saray, Ah. III*, 1609, fol. 161v-166v) et *K. farâ'id ad-durar* d'Abû Ṭâlib al-Qazwînî (*Bağdatli Vehbi* 932, copie récente dans un cahier de 42 pages).

et attributs quelque peu anthropomorphistes, cette littérature émanait primitivement de l'École ašʿarite qui, maintenant à Dieu les multiples attributs qui lui sont donnés dans le Coran et la Tradition, s'évertua à en faire l'élément fondamental de la théodicée musulmane, conformément à l'esprit sémitique qui entrevit toujours la divinité à travers le voile de ses attributs.

Déjà al-Ašʿarî (m. 324/935) aurait écrit un *Šarh al asmâ' al-ḥusnä* (1) ; mais c'est à deux adeptes de son École que l'on doit les premiers écrits importants et authentiques sur les noms et attributs divins. Le premier, Abû Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqî (m. 458/1066), écrivit un *K. asmâ' Allâh wa-ṣifâtih* (2), réunissant et commentant « les noms et les épithètes que confirment le Livre de Dieu ou la Tradition de l'Envoyé de Dieu ou le *consensus* des anciens de cette communauté avant les dissensions et l'apparition des sectes » (*fol.* 1v). Le second, Abû l-Qâsim ʿAbd al-Karîm b. Hawâzin al-Qušayrî (m. 465/1072), auteur d'une célèbre épître sur la mystique (3), écrivit un *Šarh al-asmâ' al-ḥusnä* (4), où l'accent est mis sur leur utilisation dans la prière. Faḫr ad-Dîn ar-Râzî (m. 606/1209), auteur lui-même d'un écrit du genre que nous verrons plus loin, en choisit des extraits sous le titre de *K. al-muḫtâr min šarḥ asmâ' Allâh al-ḥusnä* (5).

1. *Cf. Univ. Kütüph.* A 4138, *fol.* 121v-198v, *nasḫî* de 1085 h., 20 × 15.

2. *Cf. Bayezit, Umûmî* 1370, 285 *fol.*, bon *nasḫî* de 624 h., 25 × 17 ; éd. à Allâhbâd en 1313 h.

3. Dont il existe une copie autographe (?) à Amasya (867, 1, 240 *fol.*, *nasḫî* ancien, 26 × 13,5), intitulée *K. ar-risâla ilä ṣ-ṣûfiyya.* Colophon : كتاب الرسالة الى الصوفية وقد نجز لنا املا هذه الرسالة في اوائل سنة ثمان وثلثين واربع ماية ... ; *cf.* Konya, *Yusûf Ağa* 5466, 228 *fol.* (incomplet), 25 × 16, *nasḫî* ancien, probablement du VIe s. h.

4. *Cf. Ragip P., Yahya Tevfik* 180, 164v *fol.*, *nasḫî* de 641 h., 16 × 11 ; *Yenicami* 705, 2, *fol.* 22v-130v, *nasḫî* de 865 h., 26,5 × 18 ; *Laleli* 1553, *fol.* 1-124v, *nasḫî* de 1044 h., 20 × 15 (titre : *K. at-taḥbîr fî šarḥ asmâ' al-laṭîf al-ḫabîr*) ; *Hamidiye* 705, 193 *fol.*, *nasḫî* s. d., 25,6 × 17, 5 (titre : *al-Maqṣad al-asnä fî šarḥ asmâ' Allâh al-ḥusnä !*). On lui attribue également *Istifâdât al-murâdât fî asmâ' Allâh taʿâlä ʿalä waǧh al-ḫâṣṣ* (*cf.* GAL I, 432, S I, 772, 4).

5. *Cf. Univ. Kütüph.* A 4499,70 *fol.*, 16 × 12, *nasḫî* s. d. (sur le *fol.* 70v, on trouve deux listes, indépendantes de l'œuvre, contenant les noms et attributs de Mahomet : 90, dans l'une, et 14, dans l'autre, dont 3 seulement figurent dans la première) ; A 5606, 80 *fol.*, 20 × 14, *taʿlîq* s. d. ; A 5607, 112 *fol.*, *nasḫî* de 983 h., 20 × 15 ; A 4138, *fol.* 15v-119v *nasḫî* de 1085 h. 20 × 15 ; Manisa, *Genel* 854, 1, non fol., *nasḫî* s. d., 18 × 14.

Après Bayhaqî et Qušayrî, théologiens, commentateurs, mystiques et spécialistes de sciences secrètes s'emparèrent de ce thème, auquel ils ont donné des dimensions illimitées. Leurs noms constituent, à eux seuls, une preuve de l'importance du sujet ; nous en donnerons une liste qui n'a nullement la prétention d'être complète ; son but est purement démonstratif, puisqu'il nous est impossible ici de caractériser l'apport de chacune des œuvres qu'elle mentionne.

Al-Ġazzâlî (m. 505/1111), dans *al-Maqṣad al-asnä fî šarḥ asmâ' Allâh ta'âlä al-ḥusnä* (1), fit un commentaire théologique des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins. On lui attribue encore un *Šarḥ ǧannat al-asmâ'*, commentaire sur un poème attribué à *'Alî* b. Abî Ṭâlib sur les *ḥurûf*, où domine l'exploitation des Noms divins à des fins ésotériques (2).

Abû l-Ḥakam 'Abd as-Salâm b. 'Abd ar-Raḥmân connu sous le nom d'Ibn Barraǧân al-Išbîlî (m. 536/1141), consacra à ce sujet le plus long traité qui existe, intitulé *K. šarḥ asmâ' Allâh al-ḥusnä* (3).

À Šihâb ad-Dîn as-Suhrawardî (m. 587/1191) est attribué un *Šarh asmâ' ḥusnä* diversement intitulé : *al-Arba'ûna ism*^{an} *al-Idrîsiyya,*

1. Il en existe de nombeux mss. ; nous avons examiné, entre autres, *Fatih* 2654, 126 *fol.*, beau *nasḫî* de 849 h., 18 × 12 ; *Saray*, Ah. III, 98 *fol.*, beau *nasḫî* de 914 h., 25 × 17,5 : *Ragip P.* 1451, 1, *fol.* 1-57, *nasḫî* s. d., belle copie, 28 × 17 ; 663, *fol.* 1-46^{r}, *nasḫî* de 1129 h. ; *Univ. Kütüph.* A 2664, *fol.* 1-17^{r}, *ta'lîq fârsî*, 16 × 9,5 ; 5608, 214 *fol.*, *nasḫî* s. d., 20 × 14,5 ; *Atif Ef* 1530, 38 *fol.*, *ta'lîq* de 919 h. (Damas), 21,5 × 15 ; 1531, 63 *fol.*, *nasḫî* s. d., 21 × 16 ; etc. Éd. au Caire en 1324 h. (al-Maṭba'a al-'Amira).

2. *Cf. Univ. Kütüph.* A 194, *fol.* 1-15^{r} (*nasḫî* s. d., 21 × 15) ; A 5663, *fol.* 1-23^{r} (*nasḫî* de 1130 de 1130 h., 20 × 14,5) — les *fol.* 23^{v} et 24^{r} contiennent : ما جاء في الاسم الذى في سورة يس d'Ibn al-'Arabî — ; *Saray, Hazine* 298, 42 *fol.* (beau *nasḫî*, s. d., 20 × 13). On trouve le même ouvrage sous le titre de *K. al-ǧawâhir ḥâwî ṯ-ṯamân dawâ'ir min kalâm amîr al-mu'minîn 'Alî b. Abî Ṭâlib* dans *Univ. Kütüph.* A 109 (18 *fol.*, *ta'lîq* s. d., 16 × 9,5) ; A 3653 (*fol* 48^{v}-58^{v}, *nasḫî* s. d., 21 × 14) ; A 5646 (39 *fol.*, *nasḫî* s. d., 21 × 15).

3. *Saray, Ah. III*, 1495, 256 *fol.*, *nasḫî* de 595 h., 25 × 16, 5 ; *Şehid Ali P.* 426, 221 *fol.*, *nasḫî* de 598, 23 × 15 ; AS 1869, 341 *fol.*, *nasḫî* décoloré du VIIe s. h. (colophon difficile à lire), 25 × 17 ; *Atif Ef.* 1525, 229 *fol.*, *nasḫî* de 709 h., 30 × 21 ; *Saray, Ah. III*, 1591, 349 *fol.*, *nasḫî* de 728 h., 25,5 × 19 ; *Esat Ef.* 501,1 233 *fol.*, *nasḫî* de 773 h., 26 × 18, « confronté avec l'original » (titre : *K.'ilm al-hudä wa-asrâr al-ihtidâ fî fahm sulûk ma'nä asmâ' Allâh al-ḥusnä*) ; *Lâleli* 1551, 198 *fol.* *nasḫî* de 933 h., 25 × 18 ; Konya, *Yûsuf Aǧa* 4744, 234 *fol.* (I), 4745, 182 *fol.* (II) et 4746, 729 pages (III), *nasḫî* ancien, 21 × 17.

Šarḥ al-asmâ' al-arba'în, Šarḥ al-asmâ' al-'aẓîma (1), et traitant de l'efficacité des Noms divins.

Dans un exposé concis et bien nourri, le grand Faḫr ad-Dîn ar-Râzî (m. 606/1209) fit le point de ce qui avait été acquis dans ce domaine. En effet, son *K. lawâmi' al-bayyinât fî šarḥ al-asmâ' wa ṣ-ṣifât* (2) commence par une introduction en dix chapitres où l'auteur définit le nom lexicographiquement et théologiquement ; puis, il examine le *ḥadîṯ* relatif aux Beaux Noms, repris au début de tous ces traités. Ensuite, il passe à l'étude des quatre-vingt-dix-neuf Noms. En plus des extraits qu'il fit de l'œuvre de Qušayrî dont il a été question plus haut, on lui attribue un *K. as-sirr al-maktûm fî ṭayy al-ḥarf al-marqûm* (3), où l'aspect théologique cède la place à l'aspect ésotérique et astrologique qui apparaît aussi dans les *Lawâmi' al-bayyinât.*

C'est cet aspect que va développer Abû l-'Abbâs al-Bûnî (m. 627/1225), dont l'œuvre entière est consacrée à l'exploitation du mystérieux pouvoir des lettres de l'alphabet et des Noms divins à des fins ésotériques et talismaniques. Il y revient dans tous ses écrits et, un an avant sa mort, il rédigea, au Caire, un *Šarḥ al-asmâ' al-ḥusnä* (4), connu également sous le titre de *K. 'ilm al-hudä wa-asrâr al-ihtidä* (5) ou *K. mûḍiḥ aṭ-ṭarîq*

1. AS 1870, *fol.* 1^{v}-11^{v}, dans une compilation d'écrits ésotériques et talismaniques datant de 818 h., *nasḫî*, 18 × 13,5 ; *Bayezit, Umûmî* 1314, 2, *fol.* 20^{r}-25^{r}, *nasḫî* s. d. 21 × 14 ; *Univ. Kütüph.* A 5682, *fol.* 1-9^{r}, *nasḫî* récent, 19 × 14 ; A 2605, 74 pages, grand *nasḫî*, s. d., 19,5 × 14,5 (avec, en marge et en *nasḫî fârsî*, un traité similaire de Ṣadr ad-Dîn al-Qunawî).

2. *Ragip P.* 664, 99 *fol.*, *nasḫî* s. d., 25 × 18 ; copiste : Abû l-Faraǧ 'Abdarraḥmân b. 'Abd al-'Azîz al-Ǧawzî aṣ-Ṣûfî al-Wâ'iẓ al-Baġdâdi. Pourrait-il s'agir du célèbre prédicateur et chroniqueur Ibn al-Ǧawzî, mort peu de temps avant Râzî, en 597/1200 ? *Yenicami* 704 (nombre des *fol.* non relevé), beau *nasḫî* de 685 !, 26 × 18 ; 704, 192 *fol.*, *nasḫî* s. d., 21 × 16 (1-46 et 192 sont d'une main récente ; le reste est très ancien) ; *Lâleli* 1552, 191 *fol.*, *ta'lîq* de 733 h., 22, 5 × 13 ; *Univ. Kütüph.* A 2531, 130 *fol.*, *nasḫî* de 928, 20 × 13 ; A 5611, 162 pages, *nasḫî* s. d., 18,5 × 13 ; Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 828, non fol., *ta'lîq* de 1156, 32 × 21 × 1.

3. *Univ. Kütüph.* A 4961, *fol.* 1-21^{v}, *nasḫî* s. d., 21, 5 × 15. Cet écrit est différent du traité astrologique qui porte son nom et dont le titre commence par les mêmes mots (*cf. infra*, p. 382).

4. *Saray, Ah. III*, 1494, 174 *fol.*, *nasḫî* de 787 (Alep), 31 × 21 ; *Bayezit, Umûmî* 1377, 174 *fol.*, *nasḫî* de 773 h. (deux mains dont l'une est plus ancienne que l'autre), 26 × 18 ; 1362, 254 *fol.* *nasḫî* de 960 h., 21 × 16 ; *Lâleli* 1549, 120 *fol.*, *nasḫî* de 881 (*fol.* 46 brûlé par l'encre), 18 × 14 ; 1550, 255 *fol.*, mauvais *nasḫî* de 939 h. ; *Süleymaniye* 812, fol. 1-110^{v}, *nasḫî* s. d., 22 × 15 ; *Köprülü, M. Asim* 348, *fol.* 48^{v}-97^{v} (inachevé), mauvais état, *nasḫî* s. d., 17 × 21.

5. *Kılıc Ali* P. 588, 221 *fol.*, beau *nasḫî* de 792 h. ; *Univ. Kütüph*, 571, 296 *fol.*, grand *nasḫî* de 1117 h., 29,5 × 20.

wa-qusṭâs al-taḥqîq min miškât asmâ' Allâh al-ḥusnä wa t-taqarrub bihâ ilä l-maqâm al-asnä (1). Dans le *Qabas al-ihtidâ' ilä wifq as-sa'âda wa-naǧm al-ihtidâ' ilä šaraf as-siyâda* (2), une sorte de plan ou de sommaire des écrits précédents, les Noms divins sont divisés en substantifs, qualificatifs, désignations éthiques et pragmatiques ; l'opuscule s'achève par un aperçu sur les propriétés des lettres et sur le procédé du *kasr* et *basṭ*, consistant à prélever une lettre d'un nom divin pour la composer avec celles du nom de la chose désirée. C'est, en somme, l'aspect théorique de la question, sur lequel viennent se greffer des spéculations divinatoires et talismaniques qui conduisent le lecteur à travers des dédales où le profane ne se retrouve point. Pourtant, rien n'est arbitraire dans cette science basée, dans l'ensemble, sur des conventions, courantes à l'époque, conférant des propriétés précises aux lettres classées en catégories et où la gématrie, l'isopsephie et les alphabets ésotériques, ainsi que les conjonctions astrologiques, constituent les éléments d'interprétation et le conditionnement de l'ensemble. Si donc les principes et les conventions qui fondent cette science peuvent être arbitraires, leur mise en application et leur exploitation logique et méthodologique sont menées avec beaucoup de technique et de précision. C'est, en somme, un bel échafaudage sur un fond de sable mouvant.

Parfois, on assiste même à un recours à des noms hébreux ou syriaques, lesquels, par leur étrangeté, acquièrent, dans ce genre de spéculations, un caractère ésotérique. Nous en avons un exemple typique dans un extrait du *Šams al-ma'ârif*, intitulé *Šarḥ asmâ' al-'aẓama* (3) qui contient des explications de noms censés être hébreux et posséder, de ce fait, un pouvoir mystérieux, moins divinatoire que magique et talismanique. On pense spontanément à la cabalistique juive, mais l'influence de cette dernière sur la pensée ésotérique musulmane reste à démontrer. C'est probablement la magie et la gnose antiques qui leur furent une source commune (4).

1. *Atif Ef.* 1526, 296 *fol.*, *nasḫî* de 811 h., 27 × 18.
2. *Köprülü, Fazil P.* 120, *fol.* 124r-139v, *nasḫî* de 1112, 21,5 × 13.
3. *Cf.* AS 1872, *fol.* 1-15r, 17,5 × 13, beau *nasḫî* (noms divins en rouge), copie faite pour le sultan Bâyezîd (II) b. Muḥ. b. Murâdḫân (1447-1512 de l'ère chrétienne). Al-Bûnî prétend l'avoir copié d'un exemplaire ayant appartenu au prince Naǧm ad-Dîn Ayyûb, qui l'avait fait copier d'un exemplaire d'Ubayy b. Ka'b, lequel appartenait au Prophète.
4. Sur l'influence du néopythagorisme dans ce domaine, *cf.* KRAUS, *Jâbir* II, 262 *sqq.*

La littérature des *asmâ'* ne s'est pas arrêtée à Bûnî ; car, après lui, de nombreux traités ont été écrits sur le sujet. Il aurait été surprenant que le grand mystique Ibn al-'Arabî (m. 638/1240), dont l'œuvre immense couvre tout le domaine de l'ésotérisme musulman, n'ait pas exploité ce procédé. Sa grande œuvre encyclopédique, *al-Futûḥât al-makkiyya*, contient un long exposé sur les lettres et les noms (1), et il court sous son nom un *Šarḥ al-asmâ' al-ḥusnä*, dont l'authenticité est loin d'être certaine (2).

Citons rapidement quelques traités du genre : *K. mašâriq al-anwâr fî šarḥ asmâ' Allâh al-ḥusnä* de MUḤAMMAD AN-NASAFÎ (3), *K. šarḥ al-asmâ' al-ḥusnä* de 'AFÎF AD-DÎN SULAYMÂN AT-TILIMSÂNÎ (m. 690/1291), disciple de Ṣadr ad-Dîn al-Qunawî (4), *Šarḥ asmâ' Allâh al-ḥusnä* d'ABÛ MUḤAMMAD 'ABD AS-SALÂM B. 'ABD AL-ĠÂLIB (5), *al-Asmâ' al-ḥusnä* de 'UBAYD ALLÂH AS-SAMARQANDÎ qui cite fréquemment al-Ġazzâlî (6), *Šarḥ asmâ' Allâh al-ḥusnä* d'AḤMAD ZARRÛQ AT-TUNISÎ (m. 899/1493), écrit en 971 h. (7), *K. al-qabas al-muǧtanä fî šarḥ asmâ Allâh al-ḥusnä wa-hiya tis'a wa-tis'ûna ism*an de ŠAMS AD-DÎN ABÛ 'ABD ALLÂH MUḤ. B. QURQMÂS AL-ḤANAFÎ (m. 882/1477) (8), *Šarḥ al-asmâ' al-ḥusnä* de MUḤ. B. BAHÂ' AD-DIN (m. 1030/1621), écrit en l'an 1000 h. (9), *al-Fatḥ al-asnä fî šarḥ al-asmâ' al-ḥusnä* d'ABÛ 'ABD

1. *Cf.* éd. du Caire 1283 h., IV, 196-326.
2. Sur les divers titres de ce traité et ses témoins mss., *cf.* O. YAHIA, *op. cit.*, I, 333, n° 338. Nous lisons au début du ms. *Bayezit, Umûmî* 1314 (*fol.* 1-19v, *nasḫî* s. d., 21 × 14) : قال شارح هذه الاسماء ... واقتصرنا فيه على الاسماء التي اخرجها ... الغزالي في كتاب المقصد الاسنى ...
3. *Atif Ef.* 1529, 87 *fol.*, 21,5 × 12, *nasḫî* ; colophon : فرغ تعليقه ... ببغداد في المدرسة النظامية ... في تاريخ سنة ثلاث وثمانين وستماية هجرية .
4. *Lâleli* 1556, *fol.* 1-67v, *nasḫî* de 794, 25 × 18.
5. *Kara Çelebi Zade* 220, 197 *fol.*, 26,2 × 18, 8, *nasḫî* de 828 h. (Damas). Après le titre, suivent les noms de ses *šayḫs* jusqu'à 'Alî. *Cf. Bayezit, Veliüddin* 587, 290 pages, 19 ll.
6. *Univ. Kütüph.* A 3109, 37 *fol.*, *nasḫî* médiocre de 838 (?), 18 × 13.
7. *Köprülü, Fazil P.* 120, *fol.* 27r-63v, *nasḫî* de 1111 h., 21,5 × 13 ; *Univ. Kütüph.* A 1924, 98 *fol.*, *nasḫî* de 1225 h., 23 × 14.
8. *Saray, Ah. III*, 1496, 124 *fol.*, 27 × 18, *nasḫî* de 941 *h.*
9. *Çelebi Abdullah Ef.* 175, 1, *fol.* 1-66v, *ta'lîq* de 1162 h., 21 × 15 ; *Univ. Kütüph.* A 3860, 66 *fol.*, *ta'lîq* de 1266 h., 21 × 13 ; *Saray, Ah. III*, 1587, 107 *fol.*, *nasḫî* tardif, 17 × 12.

ALLÂH MUḤ. AṢ-ṢAFAWÎ, commentant un poème sur les quatre-vingt-dix-neuf Beaux Noms, poème qui était parmi les lectures pieuses (*awrâd*) de son maître Abû ʿAbd Allâh Muḥ., connu sous le nom d'Ibn ʿIrâq (1), *K. al-îmâ' ilä ʿilm al-asmâ'* d'ABÛ ʿABD ALLÂH MUḤ. B. YAʿQÛB AL-KÛHÎ AT-TÛNISÎ (2), *Šarḥ al-asmâ' al-ḥusnä* de MUḤ. AL-ÂYDÎNÎ AL-GÜZELḤIṢÂRÎ (m. 1116/1704) (3), *Qaṣîda fî šarḥ al-asmâ' al-ḥusnä* de ʿABD AL-ĠANÎ AN-NÂBULUSÎ (m. 1143/1731) (4).

Cinq autres traités d'époque incertaine méritent encore mention : *Šarḥ asmâ' Allâh al-ḥusnä* d'ABÛ ʿABD ALLÂH MUḤAMMAD ... B. FARAḤ AL-ANṢÂRÎ AL-QURṬUBÎ (5), *K. kîmyâ' al-fanâ' fî šarḥ [al-] asmâ' al-ḥusnä* de MAĞÎDÎ (6), *Šarḥ al-asmâ' al-ḥusnä* de ʿALÎ B. MUḤ. B. ʿALÎ AL-ARMALÎ AŠ-ŠÂFIʿÎ (7), *Kaʿbat al-asrâr az-zâhira wa-ʿArafât al-anwâr al-bâhira* d'ABÛ ʿABD ALLÂH MUḤ. B. MARZÛQ B. ʿALÎ (8), *Asrâr alwaḥy* de ḤAMÎD AD-DÎN AḌ-ḌARÎR (9). Signalons, enfin, deux *šarḥ*, anonymes, l'un à Ankara (10), l'autre à Konya (11) ; l'auteur de ce dernier se propose de commenter le *ḥadîṯ* relatif aux Beaux Noms.

Cette abondante littérature perdit progressivement son caractère onomatomantique primitif jusqu'à devenir quelquefois une simple expression de piété (*awrâd*). Toutefois, le désir de sonder l'inconnu par le moyen des lettres et des Noms divins persista toujours, notamment dans

1. *Univ. Kütüph.* A 4111, 19 *fol.*, 20 × 14, *nasḫî* de 1080 h.
2. *Köprülü, Fazil P.* 120, *fol.* 64r-123r, *nasḫî* de 1111, 21,5 × 13.
3. *Köprülü, Fazil P.* 129, 1, *fol.* 1-89r, 20,5 × 15, *nasḫî* de 1153 h (Mekke). Il est suivi d'*ad-Daʿwât al-qur'âniyya* (*fol.* 91v-129v).
4. *Bayezit, Umûmî* 1314, 4, *fol.* 30r-31v, *nasḫî* s. *d.*, 21 × 14.
5. *Izmir, Milli Kütüph.* 36/331, 350 *fol.*, *nasḫî* s. d., 20,5 × 15, copie faite sur l'original. C'est, semble-t-il, une compilation (عني بجمعه).
6. Bursa, *Haraççioğlu* 1245, 227 *fol.*, 20 × 13, *nasḫî* s. d.
7. Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 1343, non fol., 27 × 18 × 2,5, *nasḫî* s. d., avec les mentions كتب عن الاصل et يحتاج الى مقابلة.
8. AS 1863, 1, *fol.* 1r-84r, *taʿlîq* s. d., 18 × 13.
9. *Univ. Kütüph.* A 2606, *fol.* 1-9v, *taʿlîq* s. d., 18 × 13 (suivi du *šarḥ* de QUŠAYRÎ, *fol.* 10r-57r, *nasḫî* de 869 h., en mauvais état).
10. *Is. Saib Sincer* I, 481, non fol., 20 × 12 × 2, *nasḫî* de 1053 h.
11. *Yûsuf Ağa* 5479, 2, pp. 12-108, *taʿlîq* s. d., 30 × 19 ; *cf.* également Niğde 1138, *fol.* 1-92, 21, 5 × 14,5, *nasḫi* de 946 h., dédié à ابو المؤيد سام بن محمد بن مسعود بن الحسين . *Incipit* : الحمد لله الذي حارت الافكار في مبادي كبريائه وصمدنيته .

le Maġrib (1). Il existe même des traités spécialisés de pronostic médical à partir de la combinaison des lettres, tels l'anonyme intitulé *al-Abğadiyya fî maʿrifat amrâḍ al-bariyya* (2) et *aṣ-Ṣûra al-Âdamiyya*, attribuée à AL-ĠAZZÂLÎ, qui est un portrait du corps humain avec ses propriétés et les organes internes et externes correspondants, les maux auxquels ils sont sujets et les procédés onomatomantiques qui permettent de les déceler (3).

Ḫawâṣṣ al-Qur'ân

Ce pronostic médical trouve une large application dans la médecine populaire, notamment celle qui part de mots et lettres extraits de versets coraniques. Ce genre d'écrits qui, en définitive, dérive de celui des *ḫawâṣṣ*, « propriétés naturelles » (4), basé sur l'alchimie, est appelé

1. Sur le rôle de ces pratiques et sur le nombre des Noms divins, *cf.* Ed. DOUTTÉ, *Magie et religion*, 199 *sqq.* ; GOLDZIHER, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 316-320.
2. *Univ. Kütüph.* A 568, 39 *fol.*, *nasḫî* s. d., 15 × 11 : وبعد فان علم الحروف من اجل العلوم واشرافها (ا) منه يتعلق به معرفة مرض الانسان ان كان به سحر او مرض او عارض من الجان ...
3. *Kara Çelebi Zade* 251, *fol.* 68r-72r (dans une *mağmûʿa* sur les *ḥurûf*, d'origine maġribine, mal écrite, intitulée *as-Sirr al-maṣûn wa-l-ğawhar al-maknûn*, s. d., 22,5 × 16).
4. Comme modèle du genre, *cf.* l'écrit intitulé *K. fî l-ḫawâṣṣ* contenant des recettes médicales populaires et superstitieuses, rangées selon l'ordre alphabétique, et attribué à ABÛ(!) ZAKARIYYÂ AR-RÂZÎ (m. 313/925) : *Muratmolla* 1826, *fol.* 77r-90v, *nasḫî* s. d. Sous le mot *faras*, « cheval », on lit par exemple : « Si l'on accroche une dent de cheval sur un enfant faisant des dents, ces dernières percent sans lui faire mal. Cela (est dit) dans les traités byzantins de *physica* (طبيعيات الرومية). AṬ-ṬABARÎ [ʿALÎ B. RABBÂN, m. vers 240/855, qui, dans *Firdaws al-ḥikma*, éd. Ṣiddîqî, Berlin 1928, *cf.* 420 *sqq.*, 527 *sq.*, traite des propriétés naturelles] dit : « Si l'on enterre sous le seuil d'une maison le sabot d'une jument ou d'un cheval, les rats n'y entrent plus » (*fol.* 85v). *Cf.* également Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 4368, non fol., 21 × 15 × 1, *nasḫî* s. d., assez ancien, intitulé : خاصة الحيوان والنبات والطيور والجماد ; *Esat Ef.* 3554, *fol.* 19v-22r, 19,5 × 14, *nasḫî* de 1088 h. : ذكر الخواص وما فيها من المنافع . Sur la littérature des *ḫawâṣṣ*, *cf.* la vaste compilation de ĞILDAKÎ (m. 743/1342), intitulée *Durrat al-ġawwâṣṣ wa-kanz al-iḫtiṣâṣ fî ʿilm al-ḫawâṣṣ* (*cf.* GAL II, 139, S II, 172) ; autres sources *ap.* KRAUS, *Jâbir*, II, 63.

manâfi' ou *ḫawâṣṣ al-Qur'ân*, « vertus salutaires du Coran ». Le premier écrit sur les propriétés du Coran remonterait à Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq (m. 148/763), auquel on attribue un *K. manâfi' ṣuwar al-Qur'ân* (1). Mais l'œuvre fondamentale dans ce domaine est celle d'Abû 'Abd Allâh at-Tamîmî qui vivait à la fin du IVe/Xe siècle (2). En effet, son *K. manâfi' al-Qur'ân* (3) recueille un grand nombre d'utilisations superstitieuses du Coran, censées aboutir à la connaissance des choses cachées. Un exemple montrera dans quel esprit est conçue cette littérature.

Sur *Cor.* *6*,35b-37, où un « signe » divin, authentifiant la mission de Mahomet, est souhaité par ses contradicteurs, l'auteur dit : « Ce verset a une grande vertu. Quiconque jeûne quarante jours, ne rompant le jeûne que par du pain d'orge, licitement acquis, avec du gros sel et du pourpier pour condiment, lit tous les soirs avant de se coucher la *Sûrat al-an'âm* (= *6*) tout entière trois fois, en répétant (aussi) trois fois ce passage, lorsqu'il y arrive — et cela jusqu'à la fin des quarante jours — et demande à Dieu, avant de dormir et après avoir prononcé quarante fois la formule *ṣallä Allâhu 'alayhi wa-sallama* (4), de lui faire voir la réponse à sa question, verra cette dernière dans son sommeil ; (Dieu) l'en informera et il prédominera dans sa fonction » (*fol.* 14r). Il y a là une forme d'incubation conditionnée par les propriétés d'un passage coranique.

Mais ce procédé ne se limita pas à l'utilisation des versets coraniques ; il s'étendit à certaines lettres et certains noms auxquels on conférait des propriétés particulières (5), et même à des prières ou invocations à effets merveilleux, portant souvent les noms de mystiques et d'hommes pieux, tels 'Abd al-Qâdir al-Ǧîlî (m. 651/1167), aš-Šâḏilî (m. 656/1258), Ibn Sab'în (m. 669/1270), etc. (6). Ces prières sont appelées généralement *aḥzâb* (sg. *ḥizb*), *ad'iya* (sg. *du'â'*), ou par des noms qui leur sont propres, comme *al-Iḏḏikâr* de Nawawî, *al-Ḥuṣn* de Ǧazarî,

1. *Cf.* AS 1870, *fol.* 222v-227, *nasḫî* de 818 h., 18 × 13, 5.
2. *Cf.* GAL S I, 422 ; comp. S II, 429 et 985.
3. *Cf.* *Univ. Kütüph.* A 2243, 48 *fol.*, 18 × 13, *nasḫî* s. d., assez ancien. Titre : *K. manâfi' al-qur'ân* li-l-ḥakîm Abî 'Abd Allâh at-Tamîmî. On en trouvera un extrait in *Muratmolla* 2256, 2, *fol.* 278v-285r, grand *nasḫî* s. d.
4. بعد الصلاة على النبي صلعم اربعين مرة .
5. *Cf.* Šihâb ad-Dîn as-Suhrawardî (m. 587/1191), *K. fî ḫawâṣṣ al-ḥurûf* (AS 1863, 2, *fol.* 86v-116v, beau *nasḫî* , 18 × 13 ; comp. *Vat.* V, 294, 4, cité *ap.* GAL S I, 781) et le traité anonyme intitulé *Manâfi' al-asmâ' al-ḥusnä* (*Fatih* 2864, 55 *fol.*, *nasḫî* de 827 h., Damas, 18 × 14).
6. *Cf.* Ḥ.Ḫ. III, 57-60.

ad-Durr de Suyûṭî, *al-Qawl al-badî'* de Saḫâwî, etc. (1). Elles sont censées posséder des propriétés apotropaïques.

Outre Tamîmî, il faut encore une fois nommer al-Bûnî (m. 625/1225) qui écrivit un *K. manâfi' al-Qur'ân* (2) et un *K. sirr al-maktûm min al-'ilm al-maknûn wa ḫawâṣṣ al-Qur'ân* (3). Deux autres écrits sont à classer dans cette catégorie : *K. ad-durr an-naẓîm fî faḍâ'il al-Qur'ân al-'aẓîm* d'Ibn al-Ḫaššâb al-Yamanî (milieu du VIIe/XIIIe siècle) qui dit avoir utilisé le *K. al-ġayṯ al-lâmi'* d'Abû Bakr al-Ġassânî et *Ḫawâṣṣ al-âyât wa fawâtiḥ al-Qur'ân* de Ġazzâlî (4), et *ad-Dâ' wa d-dawâ'* d'Ibn Qayyim al-Ǧawziyya (m. 691/1292) qui traite particulièrement des propriétés médicinales de la *fâtiḥa* (5).

Zâ'irǧa

Au point culminant de leur évolution, la science du *ǧafr* et celle des *ḥurûf* aboutirent à la *zâ'irǧa*, « machine à calculer les présages au moyen d'une série de cercles concentriques, apparentés à l'*Ars Magna* de Lulle » (6). C'est une technique mécanique (7) combinant les lettres de

1. *Cf.* *Univ. Kütüph.* A 5582, 132 *fol.*, 23 × 14, très beau *nasḫî* entièrement sur papier doré, copie de 1203 h., intitulé *ad-Da'awât al-ma'ṯûra fî l-aḥâdîṯ al-manšûra*, collection de prières réunies par 'Alî b. Sulṭân Muḥ. al-Qârî' ; AS 2808, 15 *fol.*, 27 × 17, beau *nasḫî muṯallaṯ*, contenant neuf *du'â's*, portant les noms d'Adam, Abraham, Moïse, Jésus, Mahomet, Abû d-Dardâ', Ka'b al-Aḥbâr, Abû Ḥanîfa, Ḏû n-Nûn (titre : *K. aš-šifâ' bi-barakat ad-du'â'*) ; AS 2811, 119 *fol.*, 17,5 × 13 *nasḫî* ; *Ragip P.*, *Musalla*, 152 *fol.*, 1v-22r, 19,5 × 10, intitulé *Šarḥ ad-du'â' al-musammä bi-suryâniyya* ; il s'agit d'une prière versifiée (40 vers) qui aurait été traduite du syriaque par Ibn 'Abbâs ; elle est ici traduite en persan et commentée. On la retrouve dans des écrits à caractère hermétique. *Incipit* :

انا الموجود فاطلبني تجدني   فان تطلب سواي لم تجدني
انا المقصود ولا تقصد سواي   كثير الخلق فاطلبني تجدني

Cf. Bursa, *Ulucami* 1005 ; Berlin (Ahlwardt), 4176 (6 titres). Sur le caractère magique de telles prières, *cf.* Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebet*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 303 *sqq.*
2. *Univ. Kütüph.* A 3679, 42 *fol.*, 21 × 15, *nasḫî* de 1004 h.
3. *Ib.* A 4514, 71 *fol.* (incomplet), 15 × 9, 5 *nasḫî*.
4. AS 1870, *fol.* 108v-222r, *nasḫî* de 818 h., 18 × 13,5 ; le nom du compilateur n'est pas mentionné, mais *cf.* GAL S I, 913.
5. *Cf.* Ḥ.Ḫ. III, 183 ; GAL II, 106, S II, 127, n. 19.
6. Massignon, *ap.* Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1944, appendice III, p. 399.
7. *Cf.* Ḥ.Ḫ. III, 530 : هو من القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب.

l'alphabet, la gématrie et l'astrologie. Le tableau sur lequel s'opèrent les calculs, est fait à l'image de la sphère céleste ; il est formé de sept cercles concentriques dont le plus grand porte les noms des douze signes du Zodiaque et dont le quatrième contient douze cercles, où sont inscrits des chiffres et des lettres. Quatre autres cercles occupent les quatre coins du carré dans lequel se trouve le tableau circulaire [1].

La réponse à la question posée à la machine est implicitement renfermée dans la question elle-même, dont les éléments consonantiques sont décomposés, différemment combinés, remplacés par leurs valeurs numériques et répartis sur le tableau. Après avoir tenu compte du degré de l'écliptique qui se lève à l'horizon au moment de l'opération, on se livre à des calculs très compliqués dont il résulte une série de nombres qui, convertis en lettres, donnent une phrase qui constitue la réponse à la question posée [2].

L'invention de ce tableau circulaire et de la méthode de son utilisation est attribuée à Šams ad-Dîn Abû l-ʿAbbâs ibn Masʿûd as-Sabtî (m. 698/1298 ?), auteur d'*ar-Risâla as-Sabtiyya fî z-zâʾirǧa* [3] et de la *Risâlat aš-šuḫrûr fî z-zâʾirǧa* [4]. Mais le terme *zâʾirǧa* était déjà utilisé par le mathématicien et astrologue Abû Saʿîd ... ʿAbd al-Ǧalîl as-Siǧâzî (seconde moitié du IVe/Xe siècle), auteur d'un *K. az-zâʾirǧât fî l-hîlâǧ wa l-kadḫudâh* [5] ; et l'on attribue à Ibn al-ʿArabî (m. 638/1240) un *K. uṣûl al-ʿuqûl fî z-zâʾirǧa* [6] qui fait état de plusieurs méthodes d'exploitation des lettres de l'alphabet à des fins divinatoires [1].

1. *Cf.* Ibn Ḫaldûn, I, 213-220/245-253, et III, 146-179, non traduit par de Slane qui le remplace par une longue note et une description du procédé (pp. 200-206) ; *cf.* trad. angl. I, 238-45 et III, 182-214 (*cf. ib.* pl. I et II, après p. 204, où l'on trouve deux photocopies, *recto* et *verso*, de ce tableau ; on trouvera une trad. ou une translittération des éléments de ce tableau dans une pochette à la fin du vol. III, le *verso* n'étant fait que de signes numériques). Un contemporain d'Ibn Ḫaldûn atteste la véracité de l'expérience dont il est question in III, 163 *sqq.*/201 *sqq.*, trad. angl. 199 *sqq.* (cf. H. P. Reinaud, *Divination et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Ḫaldûn* in *Hespéris* 30/1943, 213-21).

2. *Cf.* Ibn Ḫaldûn, trad. Rosenthal, III, 210 *sqq.* ; Ḥ.Ḫ. III, 530-32 ; Doutté, *Magie et religion*, 382.

3. Ms Paris 2694. Comp. *Bayezit, Umûmî* 4656, 17 *fol.*, 21 × 13, *nasḫî* s. d. *Incipit* : كتاب في الزايرجة الكبرى للعنمى (؟) .

4. Bursa, *Ulucami* 3544, *fol.* 195v-199v, *nasḫî*, 19,5 × 13,5 ; comp. GAL S I, 909, 2.

5. *Cf.* GAL, S I, 389, 21.

6. *Cf. Köprülü, Fazil P.* 163, *fol.* 1-75, 21 × 15, *nasḫî* s. d. ; autres réf. *ap.* O. Yahia, *op. cit.*, II, 519, no 808 ; comp. II, 380, no 456. Ajouter : Bursa, *Ulucami* 3544, *fol.* 141v-194v, 19,5 × 13,5, *nasḫî* de 1008 h., intitulé *Risâlat uṣûl al-ʿuqûl fî z-zâʾirǧa* (le nom de l'auteur n'est pas mentionné).

Toute cette partie de la divination islamique que nous avons rattachée à la cléromancie, du fait qu'à l'origine des diverses pratiques qui la composent, nous trouvons le tirage au sort, a subi une évolution si profonde qu'au bout de son évolution, on se demande si elle n'est pas devenue plus magique et astrologique que cléromantique. Cependant le hasard, ce *leitmotiv* de la divination inductive, persiste dans les pratiques plus évoluées d'entre elles. Ce sont ses significations illimitées qu'on s'attache à tirer, tout en les enrichissant d'éléments d'interprétation empruntés à la théurgie et à l'astrologie.

Dans la cléromancie, le hasard est provoqué par des intermédiaires inanimés qui, de par leur rôle, prennent un caractère sacré, divinatoire ou magique ; dans les chapitres qui vont suivre, nous allons le retrouver partout, mais alors spontané, issu d'une volonté indépendante de celle du devin et incontrôlable par lui. Il n'y aura plus d'intermédiaire physique entre ce dernier et la matière de ses inductions et tout l'univers, celui des âmes comme celui des corps, s'ouvrira comme un livre aux yeux du clairvoyant qui saura y lire.

1. Elles sont classées de la façon suivante : من الالف (= ١) الى الطاء (= ٩) نسبة اوّلية وهي اصل النسب وفيها الطريقة الكبرى ، ومن الياء (= ١٠) الى الضاد المنقوطة (= ٩٠) نسبة ثانية تحتوي على اثني عشر طريقة اقل من الاولى ، والنسبة الثالثة تحتوي على تسعين طريقة اقل من الاولى والثانية ، ومنها الى الشين (= ١٠٠٠) نسبة رابعة تحتوي على ثلاثماية وستين طريقة تخرج كلها في عالم الاكوان .
La valeur numérique des lettres que nous ajoutons, confirme l'origine maġribine de l'auteur qui donne à šîn la valeur de 1000, donnée par les Orientaux à ġayn (*cf.* Rosenthal, in *The Muqaddimah*, III, 173, n. 809).

CHAPITRE DEUXIÈME

LES PROCÉDÉS ONIROMANTIQUES

Parmi les procédés oraculaires de l'ancien Orient, l'oniromancie occupe une place importante, quoique son caractère subjectif l'ait éloignée des techniques divinatoires à caractère objectif, telles l'hépatoscopie, l'ornithomancie et les pratiques similaires. Principalement, le songe demeura toujours comme une révélation divine, se rattachant à la prophétie et y suppléant là où ses sources ont tari.

Ancienneté de la science onirocritique

Le plus ancien « Livre des Songes », où la matière onirique se trouve déjà codifiée, telle qu'elle sera bien plus tard dans les recueils grecs et arabes, fut découvert dans la bibliothèque d'Assûrbanipal qui régna de 668 à 633 (1). Il est incontestablement le fruit de longs siècles d'expériences populaires, consignées dans un recueil, à la manière des autres disciplines divinatoires. Il précède de plusieurs siècles les premiers recueils onirocritiques grecs, dont le premier essai ne semble pas remonter au-delà du v[e] siècle avant notre ère (2). Qu'il ait influencé ces der-

1. Sur ce livre, *cf.* A. Leo OPPENHEIM, *The interpretation of dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S. vol. 46, 3, Philadelphie 1956, pp. 179-373. L'auteur fait précéder ce livre d'une étude approfondie de l'interprétation des songes dans le Proche-Orient ancien ; on y trouve également la traduction des grands songes consignés dans les littératures sumérienne, accadienne, égyptienne et ḥittite (pp. 245-55). Pour les songes bibliques, *cf.* E. L. EHRLICH, *Der Traum im Alten Testament*, *Beihefte zur* ZATW, 73, Berlin 1953. *Cf.* également les contributions de M. LEIBOVICI (Babylonie) et d'A. CAQUOT (Canaan et Israël) dans *Sources Orientales* 2/1959. L'Égypte avait connu, déjà au début du deuxième millénaire, des recueils de songes, mais ils sont tout différemment conçus (*cf.* OPPENHEIM, *op. cit.*, 243 *sq.* ; SERGE SAUNERON, in *Sources Orientales*, 2/1959, 19 *sqq.*).

2. C'est Epicharmos (V[e] siècle av. J.-C.) qui serait, en effet, l'artisan de cette tentative. *Cf.* B. BÜCHSENSCHÜTZ, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Ber-

niers, la chose n'est pas impossible, surtout si l'on prend en considération le fait que l'interprète le plus célèbre de l'époque d'Alexandre le Grand, Aristandros de Telmissos, accompagna le conquérant dans ses campagnes [1]. Aurait-il omis de s'informer des modalités de son art dans les pays conquis ?

Le double héritage de l'onirocritique arabe

L'onirocritique arabe est à la fois l'héritière de la tradition babylonienne et de la tradition grecque. Avant la seconde moitié du IIIe/IXe siècle, époque à laquelle Ḥunayn b. Isḥâq (m. 260/873) traduisit en arabe le *Livre des Songes* d'ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE [2], les matériaux onirocritiques, disséminés dans les textes littéraires ou réunis dans des listes ou des recueils, attestent, par leur symbolique et par leur formulation, leurs liens intimes avec la tradition sémitique la plus ancienne. Certes, il ne peut s'agir que d'une transmission par voie de tradition orale ; ce qui, pour un art si profondément populaire, ne saurait nullement surprendre [3].

Après le IVe/Xe siècle, l'onirocritique arabe prit un nouvel essor, sous l'impulsion du livre d'Artémidore, auquel elle emprunta non seulement son plan et sa méthode de classification, mais aussi un nombre considérable de ses éléments symboliques. Ce sang nouveau, injecté dans l'onirocritique arabe, fut à la base du développement prodigieux que devait connaître la littérature du genre en terre d'Islam. La licéité de cette pratique, fondée sur l'exemple et les paroles du Prophète, lui laissait

lin 1868, 92 p. (*cf.* p. 46 *sq.*) ; l'auteur étudie l'évolution de la conception du rêve et de son interprétation dans les auteurs classiques grecs et latins.

1. *Cf.* BÜCHSENSCHÜTZ, *op. cit.*, 48 *sq.*

2. Récemment découvert par nous et éd. dans les *Publications de l'Institut Fr. de Damas*, Damas 1964, d'après l'*unicum* de la Bibl. de l'Université d'Istanbul.

3. Comp. les rapprochements que nous avons établis entre deux textes, arabe et assyrien, relatifs aux présages par le corbeau, in *Arabica* 8/1961, 30-58. Il est intéressant de citer à cet égard l'opinion d'IBN ḪALDÛN qui dit, en particulier, au sujet du *ta'bîr* (III, 80/114) : هذا العلم من العلوم الشرعية وهو حادث في الملة عندما صارت العلوم صنائع وكتب الناس فيها ، واما الرؤيا والتعبير لها فقد كان موجودا في السلف كما هو في الخلف وربما كان في الملل والامم من قبل ، الا انه لم يصل الينا للاكتفاء فيه بكلام المعبرين من اهل الاسلام ، والا فالرؤيا موجودة في صنف البشر على الاطلاق ولا بد من تعبيرها .

la porte grand'ouverte, d'autant plus que seule, parmi les techniques divinatoires du paganisme, l'oniromancie échappa au puritanisme de l'Islam primitif.

Ce double héritage, bien assimilé par les onirocrites arabes, se perd dans l'apport très riche et très varié qu'ils ont enregistré, amélioré et perfectionné, à travers de nombreuses générations.

Notre tâche, dans ce chapitre, consistera à étudier les deux grandes étapes de la formation de cette littérature, en insistant plus particulièrement sur la période proprement arabe qui seule intéresse notre sujet, et en dressant un inventaire aussi complet que possible de la production qui suivit la traduction de l'œuvre d'Artémidore. Nous n'aborderons pas l'étude de la conception du rêve, ni celle des principes et méthodes de l'onirocritique, puisque, d'une part, ce genre de spéculations théoriques et de préoccupations méthodologiques n'apparaît pas dans la période qui nous intéresse, et que, d'autre part, nous avons déjà exposé ces problèmes dans une précédente étude [1] ; ce qui nous permet d'alléger celle-ci.

Période proprement arabe

Nous entendons par *période proprement arabe* l'époque préislamique, d'une part, et les trois premiers siècles de l'hégire, de l'autre. Des éléments nouveaux d'interprétation sont venus différencier la seconde de la première ; néanmoins, l'esprit, les principes et la symbolique demeurent identiques.

Pour le préislam, la documentation est à la fois suspecte et fragmentaire ; suspecte, parce qu'elle ne nous est connue que grâce à des traditions orales fixées par écrit, non sans quelque fantaisie, à l'époque postislamique ; fragmentaire, parce que les songes qui nous ont été conservés, ne sont, en effet, que de pâles reflets du rôle capital que ce mode de divination est censé avoir joué dans un milieu où les oracles des dieux devaient être recherchés dans les songes, à défaut de sacerdoce organisé et de prophétie.

Il ne nous reste de cette époque ni recueils, ni listes de songes interprétés, mais des récits de rêves dispersés. Nous en avons choisi trois dans l'interprétation desquels interviennent d'autres techniques divinatoires, comme cela se passait en Assyro-Babylonie [2].

1. *Cf. Les songes et leur interprétation selon l'Islam*, in *Sources Orientales*, 2/1959, 127-158.

2. Où l'hydromancie, l'hépatoscopie, l'oracle pouvaient intervenir dans l'interprétation des songes (*cf.* HALDAR, *Associations*, 7).

Rêve de Rabîʿa b. Naṣr

Rabîʿa b. Naṣr, roi du Yémen, vit un songe qui l'effraya ; il fit appel à tous les devins (*kâhin*), sorciers (*sâḥir*), interprètes des omens (*ʿâ'if*) et astrologues (*munaǧǧim*) de son royaume (1), afin d'interpréter son rêve. Mais, pour être sûr de la véracité de l'interprétation, il exigea d'eux qu'ils devinent le contenu du rêve, avant de l'interpréter. Seuls, répondirent-ils, Saṭîḥ et Šiqq sont capables de réaliser le vœu du roi. Il les fit venir et demanda à chacun séparément, d'abord, de deviner le contenu du rêve et, ensuite, de l'interpréter. Leurs réponses aux deux questions furent exactement les mêmes, à quelques légères variantes stylistiques près. Ce qui est à noter, c'est que le rêve et son interprétation sont formulés dans le style rythmé de l'oracle. C'est, en somme, une révélation, un « rêve-message », annonçant l'occupation abyssine, la libération du territoire yéménite par Sayf b. Ḏî Yazan, aidé des Perses, et l'avènement d'un prophète arabe, dont le royaume durera jusqu'à la fin des temps (2).

Nous ne nous arrêterons pas sur le contenu, manifestement forgé, de ce rêve et de son interprétation. C'est dans les conditions de son interprétation que réside son intérêt. Il s'en dégage, en effet, trois conclusions qui se trouvent confirmées ailleurs : D'abord, il n'existait pas, dans l'antiquité arabe, un personnel divinatoire spécialisé dans l'interprétation des songes ; la fonction d'onirocrite (*mufassir, muʿabbir*), qui apparaît après la désagrégation totale de la divination païenne, pouvait être exercé par tous les devins, quelle qu'en fût la spécialité. Ensuite, le devin était, ici comme dans l'oracle (3), soumis à une épreuve préalable qui vise à rendre évidentes non seulement sa capacité, mais aussi son impartialité. Enfin, le recours au style oraculaire indique à quel point songe et oracle étaient liés, fait qui caractérise nettement l'oniromancie antique.

1. Cliché à comparer avec *Daniel 2*, 2 (héb.) : *ḥarṭumîm* (scribes), *aššefîm* (magiciens), *mekaššefîm* (enchanteurs), *kasedîm* (Chaldéens) ; *2*, 27 (aram.) : *ḥakîmîn* (sages), *ašefîn* (magiciens), *ḥarṭommîn* (scribes sacrés), *ǵazerîn* (astrologues). *Cf.* également *Gen. 41*, 8 ; *Daniel 1*, 20 ; *4*, 4.

2. *Cf.* IBN HIŠÂM, 9 *sqq.* ; ṬABARÎ, I², 910 *sqq.* ; IBN AL-AṮÎR, I, 310 *sqq.*

3. *Cf. supra*, p. 169. « Deviner le rêve » est un thème folklorique très répandu ; *cf.* EHRLICH, 93-100, qui réunit de nombreux parallèles, lesquels ne dépendent pas nécessairement du *Livre de Daniel*. Pour l'Arabie, HELLER, in ZATW 43/1927, 243 *sqq.*, signale un parallèle dans le roman de ʿAntar et un autre dans celui de Sayf b. Ḏî Yazan. D'autres parallèles se trouvent dans les contes persans, les *Mille et Une Nuits* et le *Livre de Kalîla wa-Dimna* ; on les trouvera *ap.* EHRLICH.

En dépit du caractère légendaire du récit dont sont issues ces déductions, l'autenthicité de ces dernières ne saurait être mise en doute, du fait qu'elles sont attestées par le monde sémitique ancien. En effet, toutes les catégories du personnel divinatoire assyro-babylonien et ouest-sémitique pouvaient pratiquer l'interprétation des songes (1). Chez les Hébreux, il n'était même pas nécessaire d'appartenir à une quelconque catégorie sacerdotale ou divinatoire. N'importe qui pouvait, par une illumination divine, analogue à celle dont bénéficiait le prophète, prétendre à une telle connaissance (cas de Joseph et Daniel). De même, l'épreuve préalable imposée à l'interprète est déjà connue dans le *Livre de Daniel* (*2*,1 *sqq.*), dont on peut invoquer l'influence sur ce récit. Toutefois, l'esprit du texte arabe, son contexte, sa formulation, son imagerie militent en faveur de l'indépendance de ce récit par rapport au *Livre de Daniel*. Cette indépendance nous paraîtra plus tangible, si nous comparons le contenu du rêve de Naṣr b. Rabîʿa à celui de Nabuchodonosor, tel qu'il est connu dans la tradition arabe.

Le roi arabe vit des (hommes) noirs, sortir d'une (terre) obscure, occuper la Tihâma et en supprimer tous les chefs (2), alors que le roi chaldéen vit une pierre tomber et pulvériser une statue (*ṣanam*), « dont une partie était d'or, une autre d'argent, une troisième d'airain, une quatrième de fer et une cinquième d'argile. Elle mélangea le tout, le broya et en fit une seule chose. Puis, la pierre grandit jusqu'à remplir la terre » (3).

L'interprétation des deux songes comporte, cependant, deux points communs : l'annonce de la succession de plusieurs royaumes et l'instauration d'un royaume sans fin. L'intervention de cette note apocalyptique dans l'interprétation du rêve du roi ḥimyarite montre bien que la tradition orale ancienne relative à ce rêve a été adaptée aux besoins de la cause de l'Islam et utilisée, comme tant d'autres traits de la divination païenne (4), à des fins apologétiques sur lesquelles s'étend Ibn Isḥâq (5) et qu'Ibn Ḥazm expose de la manière suivante : « Pour

1. *Cf.* HALDAR, *Associations*, 1 *sqq.*

2. رايت حممه. خرجت من ظلمه. فوقعت بارض تهمه. فاكلت منها كل ذات جمجمه .

3. *Cf.* IBN ḤAZM, *Milal*, I, 112. Sur ce songe, *cf.* ṬABARÎ, I², 667 *sq.*

4. *Cf. supra*, p. 81. *sqq.*

5. *Cf.* IBN HIŠÂM, 11 *sq.*

Daniel, (cette pierre) représente un prophète qui réunira les races (*ağnâs*) et dont le règne couvrira toutes les contrées. Y a-t-il jamais eu un autre prophète que Mahomet qui rassemblât toutes les races, quels que fussent leurs langues, leurs religions, leurs royaumes, leurs régions, et en fît une seule race, une seule religion : les Arabes, les Perses, les Nabatéens, les Kurdes, les Turcs, les (habitants du) Daylam (1), (ceux du) Ğîl (2), les Berbères, les Coptes et ceux, nombreux, qui se sont convertis à l'Islam parmi les Byzantins, les Hindous et les Noirs (as-Sûdân)? Tous parlent une même langue, (celle) dans laquelle ils récitent le Coran ; tous sont devenus une seule nation. Grâces soient rendues au Seigneur des Mondes! Ainsi donc, cette prophétie s'est réalisée » (3).

Que pouvait être la signification primitive de ce rêve qui était censé contenir un avertissement divin? C'est Ibn Hišâm lui-même qui nous le dit à la fin de son récit : À la suite de ce songe, Rabî'a b. Naṣr quitte, avec sa famille, le Yémen pour aller s'installer en Irâq, où le roi des Perses, Sâbûr b. Ḫurrazâd lui octroie le territoire de Ḥîra. Il est, par conséquent, l'ancêtre des Laḫmides. Ainsi, le but primitif du songe est analogue à celui de l'oracle de Ṭarîfa (4), à savoir expliquer les raisons pour lesquelles les populations yéménites se sont dispersées sur toute l'étendue du domaine arabe. Ce récit s'inscrit donc dans les annales des rivalités multiséculaires entre Qaysites et Yéménites.

Si telle était la portée primitive de ce songe, son indépendance par rapport au *Livre de Daniel* serait incontestable. Par contre, son utilisation comme prophétie annonçant l'avènement du Prophète arabe peut être d'inspiration biblique. Elle serait due à un juif yéménite converti, comme la plupart des *isrâ'iliyyât* dispersées dans la littérature de la *Sîra* et du *Tafsîr*.

Le fait que le songe du Pharaon et son interprétation par Joseph soient bien connus du Coran (5), incite à croire que celui de Nabucho-

1. Région montagneuse du sud de la Caspienne, aujourd'hui Mazandarân (*cf.* AL-MUQADDASÎ, *Aḥsan at-taqâsîm*, trad. Miquel, Damas 1963, p. 267).
2. Région côtière de l'angle S-O de la Caspienne (*cf. ib.*, 276).
3. *Milal, loc. cit.*
4. *Cf. supra*, p. 163 *sqq.*
5. La *Sûrat Yûsuf* connaît non seulement le rêve du Pharaon (*12*, 43-56 ; comp. *Gen. 41*, 1-36), mais aussi ceux de l'échanson et du panetier (*12*, 30-41 ; comp. *Gen.* 40, 5-19) et l'un des deux rêves de Joseph racontés à ses frères (*12*, 4-6 ; comp. *Gen. 37*, 4-6). Sur ces songes, *cf.* EHRLICH, 58-85.

donosor dont la légende remonte très haut chez les Arabes (1), et son interprétation par Daniel pouvaient être connus à la même époque. Compte tenu du grand rôle que jouera Daniel dans plusieurs branches de la divination islamique, sa légende pouvait remonter, en Arabie, à l'époque préislamique. Il lui est attribué un *K. uṣûl at-ta'bîr* dont l'origine byzantine n'est pas impossible, puisqu'il existe un écrit onirocritique byzantin qui porte son nom (3). Mais cet écrit ne saurait être la source de la légende de Daniel en Arabie préislamique.

Nombreux sont les rêves bibliques dont la thématique et l'imagerie se retrouvent dans la littérature onirocritique musulmane (4) ; il y existe même des rêves midrachiques. C'est ainsi que la cause de la persécution, entreprise par le Pharaon de Moïse contre les Israélites, aurait été, pour les chroniqueurs arabes, un songe qu'aurait fait ce roi avant la naissance de Moïse : « Il vit en songe comme si un feu vint de Jérusalem et envahit les maisons (*buyût*) d'Égypte, brûlant les Égyptiens (*al-qubṭ*) et épargnant les Israélites ; il détruisit les maisons d'Égypte. Il fit venir les sorciers (*saḥara*), les devins (*ḥuzât*) et les prêtres (*al-kahana*) et les interrogea au sujet de sa vision ; ils répondirent : « Il sortira de cette ville — c'est-à-dire Jérusalem d'où venaient les Israélites — un homme qui sera la cause de la ruine de l'Égypte ». Alors, le Pharaon ordonna d'immoler tout nouveau-né mâle chez les Israélites et de ne laisser vivre que les filles » (5).

Rêve de Bisṭâm b. Qays

Dans l'interprétation du rêve de Rabî'a b. Naṣr, l'oracle vient au secours de l'oniromancie. Il en est de même des présages ; leur exploitation, dans l'interprétation des songes, qui constituera l'une des règles de l'onirocritique musulmane (6), apparaît dans le songe de Bisṭâm b. Qays qui devait périr dans une razzia qu'il entreprit contre les Banû Ḍabba, le Jour de Šaqîqa. En route, il avait vu en songe quelqu'un venu lui dire : « Le seau vint au bassin (sur un chemin) glis-

1. *Cf.* ṬABARÎ, I², 671-75.
2. D'après ṬABARÎ, II¹, 399, l. 3, on lisait des livres de Daniel en Égypte en 61/680
3. *Cf. infra*, p. 335, n° 24.
4. EHRLICH en signale quelques-uns et, au cours de l'exposé, nous en signalerons d'autres.
5. ṬABARÎ, I¹, 445 *sqq.* ; trad. Zotenberg, I, 294-5 ; IBN AL-AṮÎR, I, 120 ; comp. *Ex. 1*, 8 *sqq.* La source de cette légende se trouve dans *Pirqê de R. Elieser*, paragr. 48.
6. *Cf. Sources Orientales*, 2, 146 *sq.*

sant ! » Il conta son rêve à Naqîd (var. Nufayl), interprète d'omens des Banû Asad b. Ǧazîma, qui l'accompagnait ; ce dernier en tira un mauvais présage (*taṭayyara*) et lui dit : « Tu aurais dû continuer [en disant] « ... puis il revint mouillé » (1) ! Tu aurais ainsi détourné de toi les mauvais sorts » (2).

Sur ce récit, deux constatations peuvent, en outre, se faire : D'abord la présence, à côté du chef allant en guerre, d'un ornithomancien (3), lequel interprète aussi les songes, en leur appliquant les principes de son art ; ensuite, la possibilité d'enrayer le mauvais effet d'un songe (4). Ces deux traits, issus des traditions populaires sur les *Ayyâm al-ʿArab* (5), révèlent un aspect de l'ancienne onirocritique arabe qui la rapproche de l'antique tradition babylonienne, où omens et conjurations forment, avec les songes, la série ^{d}*Ziqîqu*, c'est-à-dire le *Livre des Songes* (6).

Rêve de ʿAbîd b. al-Abraṣ

Non moins révélateur est le troisième songe que nous avons sélectionné de l'ancien répertoire arabe. Il appartient, en effet, à ce qu'on peut appeler les *rêves d'inspiration* (prophétique ou poétique), assez connus dans l'antiquité (7) : ʿAbîd b. al-Abraṣ, poète du milieu du VIe siècle, nous apprend que « quelqu'un vint à lui en songe, tenant une boule de cheveux ; il l'introduisit dans la bouche et lui dit : « Lève-

1. الدلو تاتي الغرب المزله ... ثم تعود باديا مبتله ; il s'agit des deux parties d'un proverbe rapporté dans MAYDÂNÎ, I, 481.

2. تنفرط عنك النحوس. *Cf.* IBN AL-AṮÎR, I, 459 *sq.*

3. ومعه رجل يزجر الطير . On trouvera *ap.* ALÛSÎ, *Bulûġ*, III, 268 *sq.*, un exemple d'un rêve oublié, retrouvé par la méthode du *zaǧr*, pris au *Miftâḥ Dâr as-saʿâda* d'IBN QAYYIM AL-ǦAWZIYYA.

4. Dans les superstitions postérieures, il existe plusieurs procédés ayant pour but de neutraliser le mauvais effet d'un rêve : *cf.* Ps.-MAǦRÎṬÎ, ĠÂYAT *al-ḥakîm*, 112 ; GOLDZIHER, *Abhandlungen*, I, 28, n. 2 ; 228 ; MAUCHAMP, *Sorcellerie*, 157-163 ; J. T. REINAUD, *Monuments Arabes, Persans et Turcs du Cabinet de M. le Duc de Blacas et d'autres cabinets*, Paris 1828, I, 12 (le jade et le cristal de roche éloignent les mauvais rêves) ; etc. Comp., pour les Grecs, BÜCHSENSCHÜTZ, 8 (réf.).

5. *Cf.* E. MITTWOCH, *Proelia Arabum paganorum... quomodo litteris tradita sint*, Berlin 1899 ; BLACHÈRE, *Histoire de la Littérature*, 131 *sq.*

6. *Cf.* OPPENHEIM, 295 *sqq.* ; sur la fonction polyvalente de l'onirocrite babylonien, *cf. ib.*, 217-25.

7. Comp. *ibid.*, 192 *sqq.*

toi » ! Il se leva tout en disant des vers ... alors qu'auparavant il n'en faisait pas » (1).

Le symbolisme de ce rêve ne repose pas sur les vertus magiques que tous les folklores attribuent aux cheveux (2), mais sur l'équivalence consonantique entre *šaʿr*, « cheveux », et *šiʿr*, « poésie ». Ce qui confère à ce songe une valeur topique comparable à celle qui se dégage de la vision d'Ézéchiel, lors de son investiture prophétique (3).

Si la pénurie de documents et leur caractère légendaire ne permettent pas de se faire une idée exacte et complète de l'oniromancie, couramment rangée parmi les sciences par lesquelles se distinguaient les anciens Arabes (4), la littérature de la *Sîra*, fresque riche de couleurs, restituant une époque dont les conceptions populaires ne sauraient être différentes de celles de l'Arabie préislamique, nous conserve de bien précieuses données sur la symbolique des rêves, telle qu'elle était connue au temps du Prophète, de ses Compagnons et de leurs successeurs.

Rêves de Mahomet

Toute sa vie durant, le Prophète accorda une faveur particulière aux songes qui jalonnèrent les grands événements qu'il vécut. Nous estimons qu'un relevé des principaux songes, consignés dans la *Sîra*, apportera des éléments de grand intérêt sur les origines et les tendances de l'onirocritique proprement islamique, dont les thèmes sont puisés à la fois dans les traditions du paganisme arabe et dans les nouvelles conceptions de l'Islam naissant.

Dans le concert des pronostics annonçant l'avènement du Prophète arabe (5), nombreux sont les rêves qui méritent d'être retenus pour la richesse de leurs thèmes oniriques et l'héritage culturel qu'ils véhiculent.

1. *Aġ. 19*, 84.

2. *Cf.* FRAZER, *Golden Bough*, I, 375 ; W. R. SMITH, *The religion of the Semites*, 324 *sq.* ; *id.*, *Kinship*, 152 *sqq.* ; WELLHAUSEN, *Reste*2, 199 ; M. MORAND, *Les rites relatifs à la chevelure chez les indigènes de l'Algérie*, in *Revue Africaine* 49/1905, 237-43.

3. *Cf. Éz. 2*,8-3,3 ; *Jér. 1*, 9.

4. *Cf.* ŠAHRASTÂNÎ, *Milal*, éd. du Caire, en marge d'IBN ḤAZM, III, 225 *sq.* ; ABULFEDA, *Hist. anteisl.*, 180 ; H. F. WÜSTENFELD, *De Scientiis et Studiis Arabum ante Mohammedem et de Fabulis Lokmani*, Diss. Göttingen 1831.

5. *Cf. supra*, p. 81 *sqq.*

Rêves d'ascension

Un rêve d'*ascension* au ciel, fait par le poète Zuhayr, dont la poésie sentencieuse le prédispose à une telle attribution, sert de prédiction et de recommandation à ses enfants d'être dociles à la voix du ciel quand elle se fera entendre : « On raconte que Zuhayr qui était perspicace et méfiant [1], vit en songe quelqu'un venir le soulever si haut dans le ciel qu'il pouvait le toucher de la main, puis il le laissa choir sur terre. Avant de mourir, il conta ce rêve à ses enfants et leur dit : « Je ne doute point qu'un événement céleste ne se produira après moi. Quand il sera, saisissez-le et pressez-vous d'y (croire) ». Lorsque le Prophète fut envoyé, Buğayr b. Zuhayr vint à lui et adhéra à l'Islam. Puis, il revint dans sa tribu. Mais, quand le Prophète émigra, Buğayr vint le rejoindre à Médine. Il était parmi l'élite des musulmans et prit part à la conquête de la Mekke ..., comme aux batailles de Ḫaybar et de Ḥunayn » [2].

Les rêves d'ascension, connus déjà en Mésopotamie, ainsi que les rêves de descente aux enfers [3], s'inscrivent dans le courant littéraire dont sont issus les nombreux écrits relatifs aux ascensions des prophètes, telles l'*Ascension d'Isaïe*, décrivant son voyage en état d'extase à travers les sept cieux, dont il contempla les mystères [4], l'*Ascension de Moïse* [5], l'*Apocalypse grecque de Baruch* qui narre son voyage à travers cinq cieux [6], l'*Apocalypse d'Abraham* qui, conduit au ciel par

1. كان نظارا متوقيا.

2. *Aġ. 15*, 149 *sq.*

3. *Cf.* Oppenheim, 266 *sqq.* ; Leibovici, in *Sources Orientales*, 2, 74 *sqq.* (note 17 : corr. en K. 2582) ; comp. « l'échelle de Jacob », in *Gen. 28*, 10 *sqq.* (*cf.* Ehrlich, 27 *sqq.* ; Caquot, in *Sources Orientales*, 2, 108).

4. *Cf.* R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah*, Londres 1900, ch. *6*,1-*11*,40 ; R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens* traduits en fr., III : *L'Ascension d'Isaïe*, Paris 1894 ; E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, Paris 1909. On trouvera *ap.* Kautsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900 (nouv. éd. 1921), II, 121, n. i, les parallèles à cette ascension (*cf.* notamment le ch. *70* du *Livre d'Énoch* et l'*Arda-Vîrâf*).

5. *Cf.* Charles, *The Assumption of Moses*, Londres 1897 ; Kautsh, *op. cit.*, 311-331.

6. Il devait être question des sept cieux ; le texte s'arrête d'une façon abrupte ; *cf.* Paul Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsbourg 1928, 40-54 ; Hughes, *ap.* Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, II, 533 41 ; Ryssel, *ap.* Kautsch, *op. cit.*, II, 448 57.

un ange, a des visions sur les diverses époques de l'histoire d'Israël [1], le *Testament d'Abraham* à qui Dieu envoie un ange pour lui annoncer sa mort prochaine ; il demande qu'il lui soit permis d'inspecter auparavant les œuvres de la création. Porté par un chérubin, il peut, du haut des régions célestes, contempler tout ce qui se trouve sur la terre. À la porte du ciel, il assiste au jugement des défunts dont les œuvres sont pesées. De retour sur la terre, Abraham se voit en présence de la Mort, revêtue d'une forme angélique ; elle lui enlève l'âme [2].

Isrâ' et mi'râğ

C'est dans ce contexte que se placent l'*isrâ'* et le *mi'râğ* du Prophète de l'Islam. Nous n'avons pas à nous étendre sur cette question qui a fait l'objet de nombreuses études [3]. Nous en retiendrons seulement les traditions qui n'en font qu'un simple rêve.

En effet, parmi les noms qui sont en tête des *isnâds* des variantes de ce récit, deux attestent l'immatérialité de cette ascension : D'abord, 'Â'iša, la jeune épouse du Prophète, qui affirmait : « On ne s'est pas aperçu de l'absence du corps de l'Envoyé de Dieu ; mais Dieu fit voyager son esprit de nuit » [4] ; ensuite, Mu'âwiya b. Abî Sufyân, premier calife umayyade, qui disait : « C'était un songe véridique venant de

1. *Cf.* P. Riessler, *op. cit.*, 13-39 ; G.H.Box, *The Apocalypse of Abraham*, in *Transl. of early Doc. Ser.* I, 10, Londres 1919 ; Bonwetsch, *Die Apokalypse Abrahams...*, Leipzig 1897. Le point de départ de ces spéculations est *Gen. 15*, 12 *sqq.* (incubation).

2. Texte grec, éd. par M. R. James, *The Testament of Abraham*, in *Textes and Studies*, II, 2, Cambridge 1892. En appendice, on y trouve des extraits de la version *arabe* des *Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*, par W. E. Barnes, traduits en anglais (pp. 131-154) ; G. H. Box, *The Testament of Abraham*, Londres 1927 ; P. Riessler, *op. cit.*, pp. 1091-1103.

3. *Cf.*, en particulier, A. A. Bevan, *Moḥammeds Ascension to Heaven*, in *Studien... Julius Wellhausen...* hsg. von K. Marti, Giessen 1914, pp. 49-61 ; B. Schreike, *Die Himmelsreise Muḥammeds*, in *Der Islam* 6/1916, 1-30 ; J. Horovitz, *Muḥammeds Himmelfahrt*, *ib.* 9/1919, 159-183 ; R. Hartmann, *Die Himmelsreise Muḥammeds*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1928-29, Leipzig-Berlin 1930, pp. 42-65 ; Geo Widengren, *Muḥammed, the Apostle of God and his Ascension*, Uppsala-Wiesbaden 1955. Sur les études relatives à cette légende dans le moyen âge occidental, *cf.* M. Rodinson, in RHR 140/1951, 203-36 ; *cf.* aussi T. Silverstein, *Dante and the Legend of the Mi'râj*, in JNES 1952, pp. 89-110.

4. Ibn Hišâm, 265, l. 15 : ما فقد جسد رسول الله صلعم ولكن الله اسرى بروحه .

Dieu » (1). Et le rapporteur de cette opinion, Yaʿqûb b. ʿUtba b. al-Muġîra b. al-Aḫnas, de l'appuyer par deux versets coraniques. Dans le premier, de la Sourate *al-isrâ'* (*60*,17), Dieu dit à son Prophète : « Ce rêve (*ru'yâ*) que Nous t'avons fait voir, n'était qu'une tentation pour les hommes [et l'arbre maudit dans le Coran. Nous leur faisons peur mais cela ne fait qu'accroître leur oppression] » ; dans le second, *Cor. 37*,102, Abraham dit à son fils : « Ô mon fils, je vois en songe (*'arä fî l-manâm*) que je t'immolerai » (2). À ce verset, nous ajouterons 104-106, où Dieu dit au sujet d'Abraham : « Nous l'avons appelé disant : « Ô Abraham ! Tu as cru le songe. C'est ainsi que nous récompenserons ceux qui font le bien. Cela n'est que l'épreuve décisive ... ». Yaʿqûb en conclut : « De là j'ai appris que la révélation arrive de Dieu aux prophètes dans l'état de veille, comme dans l'état de sommeil ». À quoi Ibn Isḥâq ajoute : « L'Envoyé de Dieu disait, ainsi qu'on me l'a transmis : « Mon œil dort, alors que mon cœur veille » ... (3).

Le début du récit d'al-Ḥasan b. Abî l-Ḥasan al-Baṣrî se prête à une interprétation onirique : « Alors que je dormais dans le *ḥiǧr* (parvis du sanctuaire mekkois), Ǧibrîl est venu à moi ; il m'a poussé de son pied (*bi-qadamih*) ; je me suis assis et je n'ai rien vu ; je me suis alors recouché. Il est venu une deuxième fois et m'a poussé du pied ; je me suis assis et je n'ai rien vu ; je me suis rendormi. Il est venu pour la troisième fois et m'a poussé du pied ; je me suis assis ; alors, il m'a pris par le bras et m'a aidé à me lever. Puis, il m'a emmené jusqu'à la porte du sanctuaire ; là se trouvait une monture blanche, entre le mulet et l'âne, ayant sur les cuisses deux ailes à l'aide desquelles elle donnait de l'élan à ses pattes ; elle étendait sa patte antérieure jusqu'à l'extrémité de son postérieur (4). Il me fit monter là-dessus et partit avec moi côte à côte, sans que l'un dépasse l'autre » (5).

Par son triple (6) appel et son caractère d'investiture prophétique, ce récit rappelle étrangement la vocation de Samuel (I *Sam. 3*,1-14). Or, ce texte présente, selon l'opinion d'Ehrlich (7), les caractéristiques

1. *Ibid.*, l. 16 *sqq.* : كانت رؤيا من الله صادقة.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, 266, l. 2.
4. ... يحفر (يحفز .l) بها رجليه يضع يده في منتهى طرفه
5. Ibn Hišâm, 264, l. 2 *sqq.*
6. *Cf.* des parallèles *ap.* Ehrlich, 49 *sq.* ; comp. *infra*, p. 262 *sqq.*
7. *Ibid.*, 45 *sqq.* ; il manque, toutefois, dans les deux récits, l'intention d'obtenir un rêve (*cf. ib.*, 48).

d'une incubation, lesquelles subsistent dans le rêve de Mahomet, à la différence que Dieu agit sur ce dernier par son ange, alors qu'il parla directement à Samuel. Tous les deux couchaient dans le sanctuaire et tous les deux étaient destinés par Dieu à être ses prophètes.

Ascension au ciel ou bien simple vision nocturne ? En lisant la foisonnante littérature que suscita ce thème, on ne peut s'empêcher de penser aux « romans de fiction » ; la conception stylisée que s'en font les mystiques, ne laisse pas de confirmer une telle impression et le travestissement qu'en fait Abû l-ʿAlâ' al-Maʿarrî (1), le replace d'emblée dans le contexte épique du héros de tous les temps. Au sujet de ce récit, E. Renan écrivait : « La seule fois que Mahomet voulut se permettre une imitation des fantaisies transcendantes des autres religions, dans son voyage nocturne à Jérusalem, sur un animal fantastique, la chose tourna au plus mal : ce récit fut accueilli par une tempête de plaisanteries ; plusieurs de ses disciples abjurèrent et le prophète se hâta de retirer sa fâcheuse idée en déclarant que ce merveilleux voyage, donné comme réel, n'avait été qu'un rêve » (2).

Rêves de lumière

Comme les rêves d'ascension, les *rêves de lumière* et d'étoiles appartiennent à la tradition antique ; ils annoncent la naissance ou l'avènement d'un grand homme. Déjà Gilgameš vit en songe l'arrivée à Uruk de son futur compagnon Enkidou, sous la forme d'une étoile tombée du ciel (*kiṣir ša Anim* ?) (3). Yahwé compare aux étoiles l'innombrable postérité d'Abraham (4) ; la naissance de ce dernier est vue en songe par Nemrod sous la forme d'une étoile scintillante (5) ; celle de Moïse

1. *Cf.* la table des matières et des extraits *ap.* R. A. Nicholson, in JRAS 1900, pp. 637-720 ; 1902, pp. 75-101, 337-62 ; 813-47. Le contenu des deux parties de la *Risâla* (*cf.* 1900, pp. 643-4 et 1902, pp. 80-6) renseigne rapidement le lecteur sur le voyage au ciel du *šayḫ* ʿAlî b. Manṣûr et les rencontres qu'il y fit avec des poètes, hommes de lettres et personnalités célèbres. Texte ar. éd. dans *Ḏaḫâ'ir al-ʿArab*, t. 4.
2. *Mahomet et les origines de l'Islamisme*, in *Études d'Histoire religieuse*, Paris s. d., p. 239. Sur les réactions des Mekkois, après avoir entendu le récit de ce voyage par Mahomet, et sur le témoignage de véracité que lui apporta Abû Bakr, qu'il surnomma, à partir de ce moment-là, *aṣ-Ṣiddîq*, « le Véridique », *cf.* Ibn Hišâm, 264 *sq.* Quant à la retractation de Mahomet, *cf. Cor. 60*, 17, cité ci-dessus.
3. *Cf.* Oppenheim, 246 *sq.* ; Leibovici, *loc. cit.*, 76 *sqq.*
4. *Gen. 15*, 5 ; *cf.* Ehrlich, 35 *sqq.*
5. Ṭabarî, I[1], 257 ; trad. Zotenberg, I, 136 *sqq.*

est vue en songe par le Pharaon comme un feu dévastateur (1). Les Mages ont vu l'étoile de Jésus à l'Orient (2) et un juif de Médine, celle de Mahomet (3).

La *Sîra* exploite largement ce thème. Une tradition šî'ite attribue à 'Abd al-Muṭṭalib le rêve suivant : Il vit en songe que sur son dos poussait un arbre dont le faîte atteignait le ciel et dont les rameaux s'étendaient vers l'Est et l'Ouest. Une lumière rayonna soixante-dix fois plus forte que le soleil, et les Perses, comme les Arabes, les adorèrent. Une *kâhina* lui expliqua que, parmi ses descendants, naîtrait un homme qui deviendrait un grand conquérant et un prophète (4).

Ce songe unit deux thèmes oniriques : l'arbre et la lumière ; tous les deux étaient connus dans l'antiquité. Nous venons de le voir pour le second. Quant au premier, l'exemple qui l'illustre le mieux, reste le rêve d'Astyage, roi des Mèdes (584-550) qui vit en songe un cep de vigne sortir du sexe de sa fille Mandane, après son mariage avec Cambyse Ier, roi des Perses (600-558), croître et s'étendre sur toute l'Asie (5). Auparavant, il avait vu qu'elle urinait avec une telle profusion que son urine inondait la capitale et l'Asie entière. Les interprètes virent dans ces deux rêves l'annonce de la naissance de Cyrus, fils de Cambyse et de Mandane, et de l'hégémonie qu'il devait établir sur toute l'Asie (6).

Il est à noter, d'une part, que le songe arabe exprime la même idée que les songes mèdes, puisque « dos » (*ṣulb* : épine dorsale, reins) représente la faculté génératrice ; d'autre part, il concorde avec le récit d'Hérodote qui l'attribue au grand-père de Cyrus, Astyage, alors que

1. *Cf. supra*, p. 253. Apparemment, l'aspect dévastateur du feu enlève à ce songe sa valeur d'annonce d'une naissance ; mais le *Midrash* aussi bien que Ṭabarî se désintéressent de ce qui peut arriver aux Égyptiens ; ils y voient un rêve de naissance (*cf.* Ehrlich, 40 *sq.*, où l'on trouvera des réf. sur le thème onirique naissance-lumière-feu).

2. *Mathieu, 2,* 2.

3. Ibn Hišâm, 102 : يا معشر يهود ... طلع الليلة نجم احمد الذي ولد به .

4. *Cf.* al-Qummî, *K. ad-Dîn*, Téhéran 1300 h., p. 103 (cité *ap.* Ehrlich 41, n. 1) ; Tor Andrae, *Mahomet*, 32.

5. Le thème de l'arbre dont les branches symbolisent les diverses parties d'un grand royaume, intervient dans le fameux songe de Nabuchodonosor, deviné et interprété par Daniel (*4*, 2 *sqq.*). *Cf.* Ehrlich, 113 *sqq.* On trouvera des réf. sur le thème arbre-univers, *ib.*, 116, n. 3.

6. *cf.* Hérodote, I, 107 *sqq.*

le récit de Ktésias le rapporte à Mandane elle-même (1). Le songe arabe s'inspire manifestement de la tradition perse ; il confirme le récit d'Hérodote.

On en retrouve une autre adaptation dans la légende d'Abû Muslim al-Ḫurasânî, qui fut le plus puissant instigateur dans le triomphe de la cause des 'Abbâsides. Son père « avait une jeune esclave enceinte ; il rendit visite à l'un de ses amis, 'Isä b. Ma'qil, et demeura chez lui pendant quelques jours. Il vit en songe comme s'il était assis pour uriner ; de sa verge sortit alors un feu qui s'éleva dans le ciel, obstrua les horizons et illumina la terre ; puis, il tomba du côté du levant. Il conta son rêve à 'Isä b. Ma'qil. Ce dernier lui dit : « Je ne doute point qu'elle ne porte dans son ventre un garçon ». Puis, il le quitta pour l'Âḏarbayǧân, où il mourut. La jeune esclave mit au monde Abû Muslim ; il fut élevé chez 'Isä b. Ma'qil » (2).

La tradition biographique nous fournit encore deux autres rêves de lumière attestés à haute époque. Le premier est attribué à Âmina, mère de Mahomet, qui aurait vu, étant enceinte de lui, jaillir d'elle une lumière (si forte) qu'elle put voir (grâce à son éclat) les châteaux de Bostra en Syrie (*Šâm*) (3). Auparavant, elle avait été visitée en songe par quelqu'un qui lui dit : « Tu es enceinte du maître de cette nation ; quand il tombera à terre, dis : « Je lui cherche refuge auprès de l'Unique, contre la méchanceté de tout envieux ». Puis, donne-lui le nom de Muḥammad » (4).

Le second rêve de lumière est dû à Ḫâlid b. Sa'îd. Avant la vocation du Prophète, raconte-t-il, j'ai vu en songe l'obscurité s'abattre sur la Mekke, à tel point que je ne distinguais plus ni montagne ni plaine ; puis, j'ai vu une lumière sortir de Zamzam, comme celle d'une lampe. Plus elle s'élevait plus elle devenait grande et resplendissante. Quand elle fut élevée, ce qu'elle illumina pour moi, en premier lieu, fut le

1. *Cf.* Oppenheim, 265. Sur les rêves urine-procréation, *cf. ib.*, 264 *sqq.* ; Leibovici, *loc. cit.*, 70.

2. *Cf.* Ibn Ḫallikân, *Wafayât*, I, 397 *sqq.*

3. Ibn Hišâm, 102, 106 (où l'on trouve, de la bouche du Prophète, la var. « les châteaux de Syrie »). Déjà son père 'Abdallâh, en allant, en compagnie de son père, demander la main d'Âmina, avait sur le front une tache de lumière (*ǧurra*) qui disparut après avoir consommé le mariage (*ib.*, 100 *sq.*). Ce fait bénéficie de plus de crédit chez Ibn Hišâm, citant Ibn Isḥâq, que le précédent, lequel est introduit par ces mots : ويزعمون فيما يتحدث الناس والله اعلم ان آمنة ... .

4. *Ibid.*, 102 ; comp. Ibn Sa'd, I, 1, p. 60 ; Tor Andrae, *Mahomet*, 33 *sq.*

sanctuaire. Puis, elle devint plus grande, de telle sorte qu'il ne resta point de plaine, ni de montagne que je n'eusse vues. Après, elle resplendit au ciel ; puis, elle descendit jusqu'à illuminer pour moi les palmeraies de Yaṯrib, portant des dattes en voie de maturité (*busr*). J'ai alors entendu une voix dire dans la lumière : « Gloire à Lui ! Gloire à Lui ! La parole s'est accomplie et Ibn Mârid (= Satan) périt sur le tas de cailloux (1), entre Aḏruḥ (2) et al-Ukma (3) ! Heureuse est cette nation ; le prophète des gens [qui étaient] sans Livre (*al-ummiyyûn*) est arrivé et le « Livre » est parvenu à sa fin. Ce village (*qarya*) l'a démenti ; il sera châtié deux fois ; à la troisième, il se repentira. Trois (villages) restent, deux à l'Orient et un à l'Occident » ! Ḫâlid raconta son rêve à son frère, ʿAmr b. Saʿîd, qui lui dit : « Tu as vu un rêve étrange ; je crois que c'est un événement qui se produira chez les Banû ʿAbd al-Muṭṭalib, puisque tu as vu la lumière sortir de Zamzam » (4).

Ce rêve, farci de réminiscences coraniques, schématise, avec une imagerie transparente, certains faits de la vie du Prophète, qu'on identifiera aisément, en suivant la marche de la lumière. Qu'il soit factice, cela n'empêche que la symbolique dont il est fait, est de tous les temps. On y voit, cependant, une adaptation parfaite de cette symbolique universelle aux faits arabes et une exploitation de données légendaires de l'histoire de la Mekke pour son interprétation, à savoir le lien entre les Banû ʿAbd al-Muṭṭalib et Zamzam.

À ce propos, disons que ce lien lui-même est né d'un rêve, comme l'affirme la tradition. C'est, en effet, en songe que ʿAbd al-Muṭṭalib reçut l'ordre divin de creuser le puits de Zamzam. « Je dormais, raconte-t-il, dans le *ḥiǧr* (5), quand quelqu'un vint à moi et dit : « Creuse

1. بهضبة الحصى : il peut s'agir d'une allusion au *raǧm* dont furent l'objet les démons, à la naissance du Prophète, comme d'un onomastique de lieu ; il n'est pas attesté comme tel *ap.* Yâqût.

2. *Cf.* Yaqût, I, 174 (hauteur dans le massif des Šarât).

3. Dans la Yamâma ; *cf. ibid.*, I, 344 : Ukma ou Akama (sans article). Ces trois noms, apparemment géographiques, peuvent n'être que des désignations diverses pour « colline ».

4. Ibn Saʿd, I, 1, p. 109.

5. *Cf.* Ibn Hišâm, 103, où il est dit : وكان يوضع لعبد المطلب فراش في ظل الكعبة فكان بنوه يجلسون حول فراشه ذلك حتى يخرج اليه لا يجلس عليه احد من بنيه اجلالا له قال فكان رسول الله عم ياتي وهو غلام جفر حتى يجلس عليه فيأخذه اعامه ليؤخروه عنه فيقول عبد المطلب اذا راى ذلك منهم دعوا ابني فوالله ان له لشانا

Ṭayba » (1) ! Je demandai : « Qu'est-ce Ṭayba » ? Puis, il s'éloigna de moi. Le lendemain, je retournai à l'endroit où je couchais et j'y dormis ; il vint à moi et dit : « Creuse Barra » (2) ! Je demandai : « Qu'est-ce Barra » ? Puis, il s'éloigna de moi. Le lendemain, je retournai à l'endroit où je couchais et j'y dormis ; il vint à moi et dit : « Creuse al-Maḍnûna » (3) ! Je demandai : « Qu'est-ce al-Maḍnûna » ? Puis, il s'éloigna de moi. Le lendemain, je retournai à l'endroit où je couchais et j'y dormis ; il vint à moi et dit : « Creuse Zamzam » (4) ! Je demandai : « Qu'est-ce Zamzam » ? Il répondit : « Elle ne tarira jamais et ne sera point blâmée. Elle abreuvera les pèlerins, si nombreux soient-ils. Elle est située entre le Farṯ (5) et le Damm (6), auprès du nid du corbeau au bec et aux pattes rouges, auprès de la fourmilière » (7).

La structure de ce songe est plus exactement conforme à celle de Samuel (*3*,1-14) que celle du songe qu'eut Mahomet au même endroit (8). Aux trois appels préalables, succède la révélation divine. Toutefois, dans le songe de Samuel, les appels et la révélation ont lieu la même nuit, comme dans celui de Mahomet, alors que, dans le songe de ʿAbd al-Muṭṭalib, ils s'étalent sur quatre nuits (9).

ثم يجلسه معه على الفراش ويمسح ظهره بيده ويسره ما يراه يصنع .
Ainsi, à l'instar d'Héli et de Samuel, ʿAbd al-Muṭṭalib et, après lui, Mahomet, appartenant à un clan assumant des responsabilités dans la garde du sanctuaire mekkois, pouvaient coucher dans le parvis.

1. Pour *ṭayyiba*, « bonne (eau) », ainsi appelée par euphémisme, croyons-nous, en raison du goût saumâtre de son eau.

2. Pour *bârra*, « sainte ». Comp., cependant, b*ʿlt/brtm*, « Dame de Barrat », épithète de Šams (*cf.* Jamme, *Panthéon*, 101), et *Ḏât Barrân*, « Die Göttin des Weizens » (?) (Fell, *Südar. Studien*, 256), nom d'un sanctuaire de Šams (Jamme, *op. cit.*, 105 et n. 430[bis]).

3. « La précieuse, celle dont on ne se sépare pas volontiers ».

4. Sur l'origine que nous proposons pour ce nom, *cf.* T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale*, Ch. III, s. Kaʿba.

5. L'endroit où l'on déposait les entrailles des victimes.

6. L'endroit où on brûlait le sang caillé des victimes, recueilli à terre, que le rituel mosaïque ordonne de brûler dans un endroit spécial (*cf. Ex. 29*, 14). Sur ces deux termes qui figurent dans *Lév. 16*, 27 ; Nom. *19*, 5, *cf.* Dozy, *Die Israeliten zu Mekka*, 181-3 ; Lenormant, *Sur le culte payen de la Kâabah*, 232 *sqq.* ; T. Fahd, *op. cit.*, ch. II, s. Isâf et Nâ'ila.

7. Ibn Hišâm, 91 ; comp. Ibn Saʿd, I, 1, p. 49 *sq.* ; Ibn al-Aṯîr, II, 8 *sq.* ; Azraqî, 282 *sqq.*

8. *Cf. supra*, p. 258.

9. Comp., à ce sujet, l'exemple donné *ap.* Ehrlich, 50 (tiré de l'œuvre de Heinrich v. Kleist, *Geistererscheinung*).

La portée symbolique et doctrinale de ce songe est grande : À l'origine du sanctuaire mekkois, il y a le puits de Zamzam que la tradition musulmane identifie au puits que Dieu fit voir à Agar dans le désert : « Et Dieu lui ouvrit les yeux et elle vit un puits d'eau ; elle alla remplir l'outre d'eau et donna à boire à l'enfant » qui était sur le point de périr de soif (*Gen.* 25,15 *sqq.*). Dans cette tradition, le cœur d'Abraham n'est pas aussi dur que dans le récit de la *Genèse* ; il revient voir Ismaël dans le désert et, plus tard, il l'aidera à poser les fondations de la Ka'ba.

Or, dans la typologie de la *Sîra*, 'Abd al-Muṭṭalib joue le rôle d'Abraham, à l'exemple duquel il s'apprêtera à sacrifier 'Abdallâh, sauvé par un oracle divin, comme avait été sauvé *Ismaël* par une intervention divine (1). À la mort prématurée de sa mère — son père étant décédé avant sa naissance —, Mahomet paraît assumer auprès de son grand-père le rôle d'Ismaël auprès d'Abraham, tel qu'il est conçu dans la tradition musulmane (2).

La révélation de ce puits à la descendance arabe d'Abraham fut ainsi renouvelée à l'aïeul du Prophète arabe (3), envoyé par Dieu, afin de restaurer, dans sa pureté originelle, le monothéisme abrahamique.

La *Sîra* n'est pas loquace sur les jeunes années de Mahomet. À part son séjour chez sa nourrice sa'dite, séjour plein de péripéties merveilleuses, et après la mort de sa mère, alors qu'il n'avait que six ans, on le voit une fois rôder autour de son grand-père dans le parvis du sanctuaire ; puis, le rideau tombe brusquement. On ne parle plus de lui jusqu'à la mort de son grand-père, alors qu'il était âgé de huit ans (4).

C'est, cependant, un rêve qui va nous le montrer participant, dès cet âge-là, aux préoccupations de la cité. En effet, une femme vit en songe un homme dont la description correspondait à 'Abd al-Muṭṭalib ; il devait monter à Abû Qubays, avec un membre de chaque famille mekkoise, pour demander la pluie, à l'occasion d'une sécheresse qui avait duré plusieurs années. Mahomet, jeune garçon, faisait partie du groupe (5).

1. Sur le vœu de 'Abd al-Muṭṭalib et son accomplissement, *cf.* IBN HIŠÂM, 97 *sqq.* ; *supra*, p. 185 *sq.*
2. *Cf.* ṬABARÎ, I[1], 274 *sqq.*
3. Qui se disait être دعوة ابراهيم وبشرى عيسى (IBN HIŠÂM, 106).
4. *Ibid.*, 103-108.
5. IBN SA'D, I, 1, p. 54.

Le but de ce songe est clair : justifier la permanence en Islam du rite de l'*istisqâ'*, en dépit de ses origines païennes. Un autre songe de même visée nous est rapporté par Ṭabarî (1) : Lors d'une sécheresse excessive qui se prolongea toute une année, le chef d'un camp des Muzayna égorgea, sur l'insistance de son groupe, une brebis ; et voici que ses os étaient rouges ! Il s'exclama : « Ô Muḥammad » ! Il vit alors en songe le Prophète venir vers lui et dire : « Je t'annonce la pluie ! Va trouver 'Umar [b. al-Ḫaṭṭâb], porte-lui mon salut et dis-lui : « Je sais — et tu ne me démentiras pas — que tu es (l'homme) des solutions efficaces ; alors, de la sagacité, de la sagacité, ô 'Umar » ! L'homme alla jusqu'à la demeure de 'Umar et dit au serviteur : « Demande l'autorisation d'entrer pour le messager de l'Envoyé de Dieu ». Le garçon alla le dire à son maître qui eut peur. « As-tu remarqué en lui de la démence, lui demanda-t-il ? — Non, répondit le garçon. — Alors, fais-le entrer » ! L'homme entra et raconta son rêve. Alors, 'Umar sortit, appela les gens et, du haut du *minbar*, leur dit : « Je vous en conjure, par Celui qui vous a conduits à l'Islam, avez-vous vu en moi quelque chose qui vous déplaise ? — Par Dieu, non, lui répondirent-ils ; mais pourquoi nous demandes-tu cela » ? Il leur raconta le message qu'il venait de recevoir. Ils comprirent tout de suite, mais lui non. Alors, ils lui dirent : « C'est ton retard à faire l'*istisqâ'* ; fais-le donc avec nous » ! Aussitôt il appela les gens et fit une brève oraison et deux courtes prières ; puis, il dit : « Ô Dieu, nos cours d'eau (2) ont tari, nos forces sont épuisées, nos âmes sont lasses ! Il n'y a de force et de puissance qu'en Toi, ô Dieu ; abreuve-nous et fais revivre les créatures et la terre » !

En plus de son intérêt historico-religieux, résidant dans le conflit entre l'action puritaniste de l'Islam primitif et la tendance populaire à sauvegarder certains rites païens auxquels la masse demeurait et demeure encore profondément attachée, ce rêve constitue un exemple unique, dans ce qui nous reste de l'oniromancie arabe, d'une constatation omoplatoscopique, faite à l'état de veille, unie à un oracle oniro-

1. I[5], 2575-6.
2. عجزت عنا انصارنا. *Anṣârunâ* est ambigü ; litt., il signifie « nos alliés » ; cela s'entendait, dans la Ǧâhiliyya, des divinités de la pluie (*cf.* T. FAHD, *op. cit.*, ch. II, s. HUBAL). En Islam, ce terme peut désigner les djinns, convertis à l'Islam, qui apportent leur aide aux musulmans dans les moments difficiles. Le sens pour lequel nous avons opté, vient de la deuxième signification de ce terme, à savoir « torrent, bras d'un fleuve ».

mantique (1). D'autre part, il confirme, d'une manière irrécusable, le caractère impérieux de tout ordre divin — direct ou indirect — révélé en songe et l'idée d'obligation qui en résulte pour les dirigeants de l'État théocratique. Le songe apparaît ainsi comme un instrument de gouvernement auquel recourt la divinité dans les situations critiques. Là où le sacerdoce était bien organisé et là où la prophétie fleurissait, son rôle décroissait ; mais, dans le cas de l'Islam, l'absence de sacerdoce et la fin de la prophétie lui rendent son rôle principal de révélateur de la volonté divine. Cela va nous apparaître plus clairement non seulement dans les nombreuses manifestations oniriques de la vie de Mahomet, lesquelles présentent de la continuité avec la révélation prophétique dont il se considérait être l'instrument privilégié, mais encore dans celles de ses successeurs ou de simples fidèles, choisis occasionnellement par Dieu comme véhicules de sa parole.

L'exemple le plus typique du *réalisme* avec lequel le Prophète regardait les songes, se trouve dans le récit d'un rêve qu'eut l'un de ses compagnons. « Ḫuzayma b. Ṯâbit vit en songe qu'il se prosternait sur le front du Prophète. Il vint voir ce dernier et le lui conta. Alors, l'Envoyé de Dieu se coucha à terre et lui dit : « Fais en sorte que ton rêve se réalise » ! Et Ḫuzayma se prosterna sur son front » (2).

Avant d'accéder à la pleine lumière de la révélation proprement dite, Mahomet commença par avoir des rêves qualifiés de « véridiques » (*ru'yâ ṣâdiqa*), « lui fournissant, selon les termes de L. Massignon, sous forme de touches isolées, lumineuses et sonores, qu'il ne savait pas coordonner, cet alphabet de l'extase qu'il essaya plus tard de représenter sous forme de consonnes isolées, en tête de certaines sourates (telle est, du moins, ajoute-t-il, le rapprochement que nous proposons) » (3).

C'est sur le témoignage de ʿA'iša que repose cette affirmation. En effet, on lui fait dire que « le début de l'Envoyé de Dieu dans la prophétie, quand Dieu voulut faire de lui son privilégié et l'instrument de sa miséricorde envers les créatures, (se manifesta) par des rêves véridiques ; tout rêve qu'il voyait, dans son sommeil, était aussi clair que l'aurore.

1. Comp. l'union de l'oniromancie et de l'extispicine dans un texte de l'époque cassite, *ap.* Oppenheim, 205 *in fine*.

2. *Usd*, IV, 48. Un *ḥadîṯ* surprenant confirme cette foi totale du Prophète dans les songes : « Quiconque ment, dans son rêve, il en répondra (*kullifa*) le Jour de la Résurrection générale » (Wensinck, *Concordance*, I, 504).

3. *Annuaire du Collège de France*, 41e année, p. 85. Quoiqu'aussi étrange que ces consonnes elles-mêmes, cette opinion nous a paru digne d'intérêt, par suite de l'accent qu'elle met sur les débuts oniriques de la révélation reçue par Mahomet.

Il lui fit aimer la solitude ; rien ne lui était plus agréable que de se trouver seul » (1).

On fait dire au Prophète lui-même : « Il ne subsiste des signes annonçant la prophétie que le bon rêve ; le musulman le voit ou on le voit pour lui » (2). Mais ces « signes » ou « préambules » font partie intégrante de la prophétie, puisque le rêve est dit être « une partie de la prophétie » (3). Le *Ḥadîṯ* va plus loin en précisant, à la suite du *Talmud de Babylone* (4), dans quelles proportions le rêve s'apparente à la prophétie ; on fait dire au Prophète : « Le rêve du croyant est une des quarante parties de la prophétie », que Dînawarî explique de la façon suivante : « Le Prophète veut dire que la plupart des prophètes — Que la paix soit sur eux ! — ne voyaient pas l'ange, à l'exception d'une minorité d'entre eux ; c'est durant leur sommeil qu'ils recevaient la révélation » (5). Ce fractionnement de la prophétie indique simplement qu'elle comporte des degrés, et le chiffre donné, variable d'un auteur à l'autre (6), n'est qu'une façon de parler (7).

Cela revient à dire que le Prophète a accédé à la prophétie par le degré le plus bas, à savoir le songe. C'est à Ḥirâ' qu'il passa, la première fois, du songe à la prophétie. L'année de sa vocation — sa quarantième année —, il se retira, comme de coutume, dans la grotte de Ḥirâ',

1. Ibn Hišâm, 151 ; Ibn Saʿd, I, 1, p. 129.

2. Ibn Saʿd, II, 2, p. 18 : انه لم يبق من مبشرات النبوة الا الرؤيا الصالحة يراها المسلم او ترى له ; comp. Ibn Ḫaldûn, III, 81/115. Le terme *bušrâ*, dans *Cor. 10*, 64, est interprété, suivant un *ḥadîṯ* raporté par Abû d-Dardâ', par *ar-ru'yâ al-ḥasana* (*cf.* Ṭabarî, *Tafsîr*, *11*, 84 *sqq.*) ; Qušayrî, *ar-Risâla al-Qušayriyya*, éd. Bûlâq, 1284/1867, p. 228.

3. Cette affirmation se trouve répétée dans les avant-propos de tous les traités onirocritiques ; *cf.*, par ex., Ibn Ġannâm, *Taʿbîr al-manâm*, ms. Strasbourg 4212, *fol.* 109 : الرؤيا جزؤ من النبوة ووحي للعباد فمنها بشارة للطائعين ... ومنها نذارة للصالحين .

4. *Berakôt*, 57b, cité *ap.* Maïmonide, *Guide des Égarés*, II, 36 : « Le songe est un soixantième de la prophétie ». En la commentant, Maïmonide dit : « Le véritable être de la prophétie..., c'est une perfection qui arrive dans un songe ou dans une vision ».

5. *Al-Qâdirî fî t-taʿbîr*, ms. Paris, *fol.* 34v.

6. On trouve aussi 26, 43, 46, 61, 70 (*cf.* Masʿûdî, III, 360 ; Ibn Ḥazm, *Milal*, éd. du Caire, V, 19 *sq.* ; Ibn Ḫaldûn, I, 186/213 ; III, 81/115).

7. Comp. Ps.-Balḫî, I, 195 : On demanda à Ibrâhîm an-Naḫaʿî de décrire l'enfer ; il dit : ناركم هذه جزء من سبعين جزأ من نار جهنم.

pour un mois de retraite annuelle (1), accompagné de sa femme. Durant son sommeil, l'ange Gabriel se présenta à lui avec une sorte d'étoffe en soie, sur laquelle figurait une écriture (2). Il lui dit : « Lis » ! Il répondit : « Je ne sais pas lire » ! L'ange lui fit entrer l'étoffe dans la bouche jusqu'à l'étouffer. « Je crus, dit-il, que c'était la mort » ! Puis, il le lâcha, lui répéta la même question et lui fit la même opération une deuxième, puis une troisième fois. La quatrième fois, pour échapper à ce supplice, Mahomet lui demanda : « Que dois-je lire » ? Et l'ange de lui faire réciter le début de la Sourate *al-ʿalaq* (*96*,1-5). Mahomet ajoute : « J'ai récité ce qu'il avait dit ; c'est alors qu'il finit par me quitter. Je me suis réveillé (3). (Cette phrase) était alors comme inscrite dans mon cœur. Je suis sorti (errant) et quand j'ai atteint le milieu de la montagne, j'ai entendu une voix du ciel dire : « Ô Muḥammad, tu es l'Envoyé de Dieu et moi je suis Gabriel ». J'ai levé les yeux vers le ciel et vu Gabriel dans l'attitude d'un homme posant ses pieds côte à côté au haut du ciel, disant : « Ô Muḥammad, tu es l'Envoyé de Dieu et je suis Gabriel ». Je me suis arrêté, le ragardant, sans avancer ni reculer, puis, j'ai détourné mon regard de lui vers les horizons du ciel ; partout où mon regard tournait, je le voyais tel qu'il était (4). J'ai demeuré dans cette position, sans avancer, ni reculer, jusqu'à ce que Ḫadîǧa envoya me chercher. Ses messagers sont arrivés jusqu'aux hauteurs de la Mekke et en sont retournés, et moi j'étais encore dans la même position. Puis, il s'éloigna de moi et je me suis éloigné de lui, retournant auprès de ma femme » (5).

Ce récit, unissant le triple appel de la vocation de Samuel et l'initiation, par l'absorption du message prophétique, d'Ézéchiel (*2*,8 *sqq.* ; comp. *Jér. 5*,10), comprend deux parties : La première eut lieu dans le sommeil, la seconde à l'état de veille. Il y a là un exemple typique du passage du rêve à l'extase. Car, en faisant penser à un état de veille,

1. *Taḥannuṯ* ou *taḥannuf* (IBN HIŠÂM, 152) ; ce qui prouve qu'il appartenait au mouvement des *ḥanîfs*, d'inspiration judéo-chrétienne, répandus à la Mekke (*cf. supra*, p. 87).
2. بنمط من ديباج فيه كتاب .
3. وهببت من نومي .
4. Comp. la vision d'*Éz. 1*, 4 *sqq.*, en particulier : la « resseblance humaine » des quatre êtres vivants (v. 5), vus également par Mahomet, sous la même figure, aux quatre coins de l'horizon ; leurs pieds étaient des pieds droits (v. 7) ; la désignation comme *envoyé* de Dieu (*2*, 3).
5. IBN HIŠÂM, 152 *sq.*

succédant au sommeil, le texte reste bien au-dessous de ce qu'il voudrait dire ; le terme *inḫiṭâf* ou *iḫtiṭâf*, pour rendre l'état d'extase, n'était pas encore inventé (1). Le déplacement de Mahomet de la grotte de Ḥirâʾ jusqu'au flanc de la montagne, déplacement constaté par Ḫadîǧa qui l'envoya chercher, est à comparer à son absence corporelle, la nuit de l'*isrâʾ*, constatée par Umm Hânî et prouvée par des paroles attribuées au Prophète lui-même (2). C'est bien là, croyons-nous, une conséquence de l'inaptitude de la langue de l'époque d'Ibn Hišâm à rendre les concepts mystiques.

Terminologie du rêve et de la vision prophétique

Cette inaptitude, l'arabe ancien la partage avec les autres langues sémitiques anciennes. En effet, rien dans l'expression n'y distingue le rêve de la vision extatique ; autrement dit, c'est l'expression du rêve qui rend couramment la vision. Dans l'introduction à *Der Traum im alten Testament*, E. L. Ehrlich fait l'étude sémantique de cette terminologie commune à tous les Sémites (3). Il s'en dégage les conclusions suivantes :

Les concepts du songe et de la vision évoluent dans deux zones sémantiques foncièrement distinctes : la première se situe dans l'espace s'étendant entre le sommeil et le réveil et est exprimée, en conséquence, par les racines *y/w š n* (d'où dérivent l'acc. *šittu*, « sommeil », et *šuttu*, « rêve », l'héb. *šêna*, « sommeil », l'ar. *sina*, « sommeil »), *n w m* (d'où dérivent l'acc. *munattu*, « aurore, songe » (4), l'héb. *tᵉnûma*, « sommeil léger, assoupissement » (5), l'ar. *manâm*, « somnolence, rêve » (6)), et l'acc. *b r y*, l'aram. *ḥ z y*, l'héb. et l'ar. *r ʾ y* (d'où dérivent l'acc. *tabrît/mûši*, l'héb. et aram. *ḥaezion/layla*, l'héb. *marʾa/ha-layla*, l'ar. *ruyâ*, désignant tous la vision nocturne ou le songe). Ainsi, le premier groupe

1. La racine *ḫ ṭ f* est employé sept fois dans le Coran (*cf. Concordance*) dans le sens d'« enlever, emporter, ravir », sans aucune nuance mystique. Pour exprimer l'idée de ravissement extatique, ʿÂʾiša dit : اسرى الله بروحه (*cf. supra*, p. 257, n. 4). Sur *iḫtiṭâf* comme expression de l'extase, *cf. Aḫbâr al-Ḥallâǧ*, éd. Massignon, *Études Musulmanes*, 4, Paris 1957, p. 17 (n. 5), p. 25 (n. 10).
2. *Cf.* IBN HIŠÂM, 267.
3. *Cf.* pp. 1-12, et OPPENHEIM, 225 *sq.*
4. *Cf.* OPPENHEIM, 225.
5. *Cf.* EHRLICH, 3, n. 1 : définition du *Talmûd Megilla*, 18ᵛ.
6. Comp. l'expression arabe *fî l-manâm* ou *fî mâ yarä n-nâʾim* à l'expression accadienne [*ina*] *mu-na-at-ti* (*ap.* OPPENHEIM, 225).

exprime le « sommeil profond », le second, le « sommeil léger », intermédiaire entre le sommeil et le réveil, et le troisième, une action relevant du domaine du réveil, sinon le réveil lui-même. C'est dans ce dernier groupe que se trouve le point d'interférence entre la vision nocturne ou rêve et la vision prophétique (diurne et nocturne) ou extase (1).

La seconde zone sémantique du rêve se situe à partir d'une époque précise dans la vie d'un homme : la puberté, époque marquée par le développement de la sexualité (2). Le rêve est alors exprimé dans toutes les langues sémitiques (3), par la racine *ḥ l m* qui indique, chez l'adolescent, une certaine maturité physique (devenir gras, charnu, épanouissement des organes sexuels, pollution nocturne) et intellectuelle (acquérir un bon jugement, être doux et clément, patient et maître de soi).

Partant de ce contenu sémantique, la tradition musulmane, soucieuse de distinguer le vrai rêve prophétique, rendu par *ru'yâ*, du faux rêve, résultant des passions et des préoccupations de l'âme, ou encore le rêve inspiré par Dieu de celui inspiré par Satan, affecta *ḥ l m* à l'expression de ce dernier. Mais ce fut là une distinction de caractère strictement théologique, fondée sur un *ḥadîṯ* disant : « *Ar-ru'yâ* vient de Dieu et *al-ḥulm* de Satan » (4). Les lexicographes persistèrent à faire de

1. Sur la difficulté d'établir une ligne de démarcation entre songe et vision, *cf.* Guillaume, *Prophétie et Divination*, 261 *sqq.*

2. Le rapport entre rêve et puberté est nettement établi en arabe ; *cf.* T'A, *8*, 355 :
حلم الرجل بالمرأة اذا حلم في نومه انه يباشرها ... والحلم والاحتلام الجماع في النوم ... والمراد بالاحتلام خروج المنى سواء كان في اليقظة ام في المنام بحلم او غير حلم ولما كان في الغالب لا يحصل الا في النوم بحلم اطلق عليه الحلم والاحتلام ولو وجد الاحتلام من غير خروج منى فلا حلم له ...

3. À l'exception de l'accadien ; *cf.*, cependant, l'inexplicable terme *ḫiltu*, donné comme synonyme de *šuttu* et de *munattu*, dans un vocabulaire suméro-accadien (Oppenheim, 225) ; ce terme peut dériver de *ḫelû*, « être clair, serein » (von Soden, 339, 345) ; mais il paraît plus logique de le considérer comme une forme syncopée de *ḫil[m]tu*, emprunté à la racine ouest-sémitique *ḥ l m*.

4. *Cf.* Wensinck, *Concordance*, I, 504 ; comp., toutefois, *ib.*, III, 128 : الرؤيا ثلاث فبشرى من الله, et *ib.* 129 : والرؤيا تحريز من الشيطان ... وتخويف من الشيطان. Dans Buḫârî, 59 *ḫalq* 11 (= II, 324), *ru'yâ*

ces termes deux synonymes (1), et cela en conformité avec la tradition sémitique où l'ugar. *ḥ l m*, l'héb. *ḥalom*, l'aram. *ḥelmâ*, le syr. *ḥelmô*, etc., expriment aussi bien le rêve prophétique que les dérivés de *r ' y* et de *ḥ z y* (2).

Le Coran n'emploie que rarement et en mauvaise part ce terme dans le sens de rêve ; en effet, le plur. *aḥlâm* y apparaît dans *12*,44 et *21*,5, précédé de *aḍġâṯ*, « songes incohérents et confus », et une fois seul dans le premier de ces versets (3). C'est probablement son voisinage avec *aḍġâṯ* qui lui conféra, aux yeux de la tradition, le sens qui l'oppose à *ru'yâ*. Il en est tout autrement de la racine *r ' y* dont les innombrables formes verbales et nominales expriment dans le Coran toutes sortes de vision, qu'elle soit réelle, intellectuelle ou métaphorique.

Le verbe *ra'ä* et le substantif *ru'yâ* y rendent aussi bien le rêve de Joseph (*12*,4-5) que celui de ses compagnons de prison (*12*,36) et celui du Pharaon (*12*,43). L'ordre intimé à Abraham de sacrifier son fils (*Cor. 37*,102,105) lui fut donné en songe (*ra'aytu fî l-manâm*) et il fut loué par Dieu pour y avoir cru. Dieu fit réaliser le rêve (*ru'yâ*) qu'il avait fait voir à Mahomet, à savoir qu'il rentrerait à la Mekke (*Cor. 48*,27), et le songe de l'*isrâ'* et du *mi'râǧ*, que ce dernier avait eu avant d'émigrer à Médine, ne lui avait été donné par Dieu que pour éprouver la foi de ceux qui l'avaient suivi (*17*,60) ; c'était en quelque sorte l'arbre de la tentation du Coran (*aš-šaǧara al-mal'ûna fî l-qur'ân*).

Après *ru'yâ*, le Coran utilise *manâm*, dont il fait un signe divin (4),

est qualifié : الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان. Autres réf. *ap.* Goldziher, *Abhandlungen*, I, 110. Sur l'origine respective et les critères distinctifs des songes vrais et faux, *cf.* Ibn Ḫaldûn, III, 82 *sqq.*/177 *sqq.*

1. *C.* T'A 8, 355 : الحلم الرؤيا ... فهما مترادفان وعليه مشى اكثر اهل اللغة وفرق بينهما الشارع فخص الرؤيا بالخير وخص الحلم بضده.

2. Il est significatif qu'à l'époque patriarcale, c'est-à-dire avant le développement des visions extatiques en Israël, l'emploi de *ḥalôm* prédomine (48 fois dans la *Gen.*, 4 fois dans le *Dt.*, 1 fois dans *Nom.*, totalement absent dans *Ex.*, *Lév. Josué*, *II Sam.*, *II Rois*, *I et II Chr.* ; on le retrouve dans *Is.*, *Jér.*, *Joël* et *Zach.* ; chez les *Hagiographes*, il se trouve seulement dans *Job*, *Ps.*, *Daniel* ; *cf.* Ehrlich, 1).

3. Dans *24*, 58 et 59, *ḥulm* signifie « puberté », et dans *52*, 32, *aḥlâmu-hum* signifie « leurs intelligences ». *Cf.* le rêve cité *ap.* Bayhaqî, *Maḥâsin*, 347, et traduit in *Sources Orientales* 2, 139 *sq.*, où *ru'yâ* personnifie « le bon rêve » et *aḍġâṯ aḥlâm*, « le mauvais rêve ».

4. *Cor. 30*, 23 : ومن آياته منامكم بالليل والنهار. Ṭabarî, *Tafsîr*, *21*,

une convocation devant Dieu, analogue à la mort [1], et un instrument de direction utilisé par Dieu pour guider pas à pas son Prophète et les croyants [2]. Le rapport du rêve avec la prophétie peut être déduit de l'expression coranique *ta'wîl al-aḥâdîṯ*, couramment rendue par « interprétation des songes » [3], où *aḥâdîṯ*, « contes, relations », a probablement le sens d'un autre pluriel du même thème, *ḥidṯân*, « événements », qui prendra plus tard le sens de « prédictions ».

Après ce bref exposé sur la terminologie du rêve, reprenons l'analyse des récits oniriques de la vie du Prophète.

Retourné de la montagne, Mahomet se confia à Ḫadîǧa qui le rassura et le raffermit dans l'espoir d'être le prophète des Arabes ; et, aussitôt, elle partit voir un cousin à elle, du nom de Waraqa b. Nawfal qui s'était converti au Christianisme, avait lu la Bible et conversé avec les juifs et les chrétiens [4]. Ayant entendu le récit de Ḫadîǧa, il s'exclama : « Saint ! Saint ! Par Celui qui tient dans sa main l'âme de Waraqa, si tu m'as dit vrai [5], ô Ḫadîǧa, c'est la Grande Loi [6] qui lui

20, interprète *manâm* par *nawm*. Il en est de même des textes suivants (*cf. ib. 24*, 6 *sq.* ; *10*, 9). L'interprétation que nous adoptons nous paraît plus riche.

1. *Cor. 39*, 42 : الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك الله التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى ...

2. *Cor. 8*, 43-44 : اذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو اريكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ... Ce texte, relatif à la bataille de Badr, pourrait faire allusion à un rêve que le Prophète aurait eu au cours de la bataille (*cf.* Ibn Hišâm, 444 ; *infra*, p. 279 *sqq.*).

3. *Cor. 12*, 6, 21, 101 ; *cf.* Ṭabarî, *Tafsîr*, *12*, 86.

4. *Cf.* Ibn Hišâm, 143 : استحكم في النصرانية واتبع الكتب من اهلها حتى علم علما من اهل الكتاب ; Buḫârî, II, 352 (= 60 *anbiyâ'*, 21) : وكان رجلا تنصر يقرأ الانجيل بالعربية .

5. قدوس قدوس , cette exclamation s'entend jusqu'à nos jours parmi les chrétiens, notamment quand il tonne.

6. الناموس الاكبر, du syr. *nômûsô* (gr. *ὁ νόμος*), désigne, chez les chrétiens de langue syriaque, le Pentateuque (*cf.* versions syr. et ar. de *Mt. 5*, 17). H. O. Fleischer, in ZDMP 12/1858, 701 *sq.*, n. 3, le fait dériver de *namasa* « communiquer un secret à quelqu'un », d'où « confident (de Dieu) » ; contre cette étymologie, *cf.* A. Sprenger *ib.* 13/1859, 690-701. *Cf.* O. Pautz, *Muḥammeds Lehre von der Offenbarung*, 21.

est révélée, celle qui fut révélée, avant lui, à Moïse. Il est le prophète de cette nation ; dis-lui de persévérer » [1].

Thèmes oniriques des rêves de Mahomet

Ce récit explique le rêve suivant, rapporté par ʿUrwa : « On questionna le Prophète au sujet de Waraqa, il répondit, comme on nous a dit : « Je l'ai vu en songe ; il portait des vêtements blancs. Je pense que s'il était en enfer, je n'aurais pas vu du blanc sur lui » [2].

Blancheur-pureté

L'application du thème blancheur-pureté à un non musulman rappelle la doctrine chrétienne relative aux justes de l'Ancien Testament. Quand on considère que Mahomet refusa le salut à son oncle et tuteur Abû Ṭâlib qui l'avait pourtant défendu contre les Qurayšites tout au début de sa mission [3], on comprend bien à quel point il se sentait redevable envers ce chrétien ou judéo-christianisant qu'était Waraqa. On comprend du même coup l'influence déterminante que Ḫadîǧa eut dans la vie spirituelle et intellectuelle de son époux. Sa maison devait être le lieu de rendez-vous de ceux des Arabes qui éprouvaient un penchant irrésistible pour les idées monothéistes.

Il est bien établi que les songes reflètent ce que la conscience refoule dans l'inconscience. Dans son effort constant de présenter à ses contribules un monothéisme tout à fait arabe, indépendant et des juifs qu'il haïssait et des chrétiens vis-à-vis desquels il éprouvait comme un complexe d'infériorité, Mahomet se trahissait dans ses songes. L'exemple typique, révélant des réminiscences évangéliques, est cette forme islamique de la *parabole des invités* (comp. *Luc 14*,15-24 ; *Mt. 22*,1-14) que les archanges Gabriel et Michel lui auraient révélée en songe : « J'ai vu en songe, raconte-t-il, comme si Ǧibrîl, se tenant à ma tête, et Mîkâ'îl, se tenant à mes pieds, se disaient l'un à l'autre : « Dis-lui une parabole » [4] ! Alors (l'un d'eux) dit : « Écoute (et) que ton oreille

1. Ibn Hišâm, 153, comp. Ibn Saʿd, I, 1, p. 130 : وان هذا لبدءُ نبوّة وانه ليأتيه الناموس الاكبر, et plus loin : فهذا ناموس مثل ناموس موسى

2. *Aġ. 3*, 14.

3. Ibn Hišâm, 278 *sq.*

4. اضرب له مثلا , c'est l'expression utilisée par la version arabe pour « dire une parabole » (*cf.*, par ex., *Luc 14*, 7).

entende ! Comprends (et) que ton cœur saisisse ! Ta nation et toi-même, vous ressemblez à un roi qui a choisi une résidence (*dâr*), y a construit une salle (*bayt*) et y a dressé une table (*mâ'ida*) ; puis, il a envoyé un messager (*rasûl*) pour convier les gens à sa table. Certains ont répondu à l'invitation, d'autres se sont abstenus. Il en ressort que Dieu est le roi, la résidence est l'Islam, la salle est le paradis et toi, Muḥammad, l'Envoyé. Quiconque répond à ton invitation, ô Muḥammad, entre dans l'Islam, quiconque entre dans l'Islam entrera au paradis et quiconque entre au paradis mangera ce qu'il y trouvera » (1).

Ce qui caractérise ce songe, c'est que le contenu symbolique et l'interprétation en sont donnés concurremment. Il ressemble aux rêves symboliques de Joseph (*Gen. 37*,5-8 ; 9-10) dont la signification paraît évidente (2). Dans ce cas, le rêve et son interprétation forment une unité indivisible, à tel point que le *Talmud de Babylone* les compare à une lettre cachetée (3).

Songe d'Héraclius

Parfois, le rêve symbolique induit son interprète en erreur ; mais Dieu qui le révèle, en fournit la clef. Le songe attribué à Héraclius, empereur d'Orient (610-641), en est un exemple typique : Après la reconquête de la Vraie Croix qui avait été enlevée par les Perses en 614, Héraclius se rendit de Ḥimṣ jusqu'à Jérusalem à pied, pour rendre

1. IBN SA'D I, 1, p. 113 (tradition de Ğâbir b. 'Abdallâh). À noter ici les récits relatifs à la *multiplication* de la nourriture, rapportés par le même biographe (*ib.* p. 123 : le Prophète rend abondant le lait de la brebis d'Umm Ma'bad qui répond à ceux qui lui demandaient qui est l'auteur de ce miracle : هذا واللات الصابى الذي بمكة ; p. 124 : Fâṭima se plaint à 'Alî que toute la famille avait couché sans dîner et qu'il n'y a rien pour déjeuner. 'Alî est allé acheter de la farine et de la viande pour un *dirham* ; elle prépara le pain et cuisina. Quand tout était prêt, elle l'envoya chercher son père ; il le trouva étendu dans le sanctuaire, épuisé par la faim. Mahomet s'appuya sur 'Ali et vint avec lui. Arrivé, il vit bouillonner la marmite et dit à sa fille : « Sers 'Â'iša ! » Elle remplit une écuelle ; puis, il lui dit : « Sers Ḥafṣa ! » Elle fit de même jusqu'à servir ses neuf épouses. Puis, il lui dit : « Sers *ton* fils et ton mari ! » Ce qu'elle fit. Il lui dit alors : « Sers-toi et mange ! » Elle se servit, puis elle souleva la marmite ; elle débordait encore. Nous avons mangé, conclut 'Alî, tant que Dieu a voulu » (Comp. *I Rois, 17*, 7 *sqq.* : Élie chez la veuve de Sarephta ; *Luc 11*, 10 *sqq.* ; *Mc. 4*, 31 *sqq.* ; *Mt. 14*, 13 *sqq.* ; *Mc. 8*, 1 *sqq.* ; *Mt. 15*, 32 *sqq.*).

2. Sur ce genre de songes, *cf.* EHRLICH 58 *sqq.* ; OPPENEHEIM, 206 *sq.*

3. *Berakôt*, 55a, cité *ap.* OPPENHEIM, 206.

grâces à Dieu de sa victoire (1). « On étendit les tapis à son passage et on y étala les fleurs. Quand il parvint à Aelia, il fit ses prières en compagnie de ses patriciens et des hauts fonctionnaires des Byzantins. Le lendemain, il parut préoccupé, interrogeant le ciel de son regard. Ses patriciens lui dirent : « Ô Roi, vous vous êtes réveillé ce matin préoccupé. — Oui, répondit-il ; j'ai vu en songe (*urîtu*) cette nuit que le « Royaume de la Circoncision est sur le point de paraître » ! Ils lui dirent : « Ô Roi, nous ne connaissons d'autre peuple qui pratique la circoncision que les juifs ; or, ils sont sous ta domination et ton autorité. Ordonne à tous tes représentants dans l'Empire de couper la tête à tous les juifs se trouvant sous ton autorité. Ainsi, tu seras débarrassé de ce souci » (2). Juste à ce moment, alors qu'ils étudiaient ce projet, arriva le maître de Bostra, amenant captif un Arabe — Les rois avaient coutume d'échanger des informations — ; il dit : « Ô Roi, cet homme est un Arabe appartenant aux tribus moutonnières et chamelières ; il parle d'un événement étrange qui s'est produit chez eux ; interroge-le » ! Alors, il le fit approcher d'Héraclius qui dit à son interprète : « Demande-lui de raconter ce qui s'est passé dans son pays » ! L'interprète le lui demanda. « Il est apparu parmi nous, dit l'Arabe, un homme qui prétend être prophète ; des gens l'ont suivi, d'autres se sont opposés à lui ; il y a eu entre les deux partis plusieurs batailles ; je les ai laissés dans cet état ». L'empereur ordonna de le faire déshabiller ; ce qui fut fait. Il vit qu'il était circoncis ; « c'est ce que j'ai vu en songe s'exclama-t-il, et non ce que vous avez dit » (3) !

La figure de Waraqa b. Nawfal apparaît, par rapport à Mahomet, comme celle de Jean le Précurseur, par rapport à Jésus (4). Sa recon-

1. Cet événement eut lieu en 630, alors que Ṭabarî place ce récit dans la chronique de l'an 6/627-8 ; la trêve dont il est question dans le texte, peut aller de l'an 5/626 (après la bataille d'al-Ḫandaq) jusqu'à la Prise de la Mekke (fin 8/629 - début janvier 630). Mais avant, en août 8/629, il y eut la bataille de Mu'ta, en territoire byzantin, dans al-Balqâ' (IBN HIŠÂM, 794) ; ce qui pourrait rendre vraisemblable la capture de l'Arabe et le déplacement du gouverneur de Bostra, chef-lieu du district du Ḥawrân, afin de faire entendre son récit à Héraclius.

2. À noter que les Romains prohibaient la circoncision aux Arabes de leur royaume (*cf.* réf. *ap.* WELLHAUSEN, *Reste*2, 174-5) ; ce songe permet de conclure que cette prohibition était encore en vigueur.

3. ṬABARÎ, I3, 1561 *sqq.* (récit d'Abû Sufyân qui aurait été interrogé à la suite de cet événement par Héraclius lui-même, lequel découvrit, à partir des réponses d'Abû Sufyân, alors ennemi de Mahomet, tous les signes de la prophétie de ce dernier !)

4. On lui fait dire (*Aġ. 3*, 14) : هذا الناموس الذى انزله الله تبارك

naissance envers lui s'est exprimée dans un rêve, comme son affection pour ʿÂ'iša s'est dévoilée dans un autre et son admiration pour ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb dans un troisième.

Affection pour ʿÂ'iša

ʿÂ'iša avait sept ans quand Mahomet l'épousa (1) ; les mobiles de ce mariage précoce sont complexes. Toujours est-il que la très jeune épouse eut un ascendant de plus en plus grand sur son mari qui approchait de la cinquantaine. Dans son subconscient, ce dernier devait rechercher une justification pour la tendre jeunesse de son épouse préférée. C'est un rêve qui la lui apporta : « Je t'ai vue en songe par deux fois, raconta-t-il à ʿÂʿiša ; je vois un homme te portant dans une étoffe de soie blanche ; il dit : « Celle-ci est ta femme » ! Je la découvre et voilà que c'est toi. Je dis alors : « Si c'est de la part de Dieu, Il le fera réaliser » (2) ! L'insistance du rêve révèle, chez Mahomet, le besoin d'une assurance d'origine divine, et la présentation de ʿÂ'iša, comme on présenterait un bébé, dévoile le vrai motif de son inquiétude (3).

Admiration pour ʿUmar

Une semblable inquiétude apparaît dans ses rêves à propos de ʿUmar, en qui il voyait l'avenir de la jeune communauté. Il est certes difficile d'accepter de gaîté de cœur l'idée d'être remplacé et encore moins celle d'être un jour surpassé ! Par son pouvoir de décision, par l'ascendant qu'il exerçait sur son entourage et par sa vertu, ʿUmar menaçait de

وتعالى على موسى يا ليتني فيها جذع أكون حين يخرجك قومك ...
C'est à la vue de l'Esprit Saint descendre sur Jésus que le Baptiste vit en lui le Messie (*Jean 1*, 30).

1. *Cf.* IBN HIŠÂM, 1001 : وتزوج رسول الله صلعم عائشة ... بمكة وهي ابنة سبع سنين وبنى بها بالمدينة وهي بنت تسع سنين او عشر ولم يتزوج ... بكرا غيرها .

2. IBN SAʿD, VIII, 44 ; *cf.* 46.

3. Dans l'affaire ʿÂ'iša (*cf.* IBN HIŠÂM, 731-7) qui secoua la jeune communauté et fomenta des troubles entre Aws et Ḫazrağ, cette dernière souhaite que le Prophète reçoive en songe la preuve de son innocence : قد كنت ارجو ان يرى رسول الله صلعم في نومه شيئا يكذب به الله عني ... C'est une révélation qui vint apporter cette preuve (*ib.* 735, l. 8 et 17 *sqq.*).

partager le prestige que Mahomet réclamait exclusivement pour lui-même.

Quatre rêves ont émergé de l'inconscience de Mahomet à propos de ʿUmar : « Je me suis vu en songe, dit-il, tirant d'un puits un seau à poulie. Alors, vint Abû Bakr, qui tira très faiblement un seau ou deux — Que Dieu lui pardonne ! — ; puis, vint ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb, alors le seau devint comme un ruisseau entre le puits et le bassin. Je n'ai jamais vu un homme aussi puissant et habile (*ʿabqarî*), ni capable de réaliser ce qu'il avait réalisé ; il fit cela jusqu'à ce que les gens se fussent bien désaltérés et que leurs troupeaux, bien abreuvés, se fussent couchés tout autour du bassin » ! Le fils de ʿUmar, ʿAbdallâh, auquel est rapporté ce récit, ajoute : « Cela est en rapport avec les conquêtes accomplies par lui et les richesses qu'il enleva aux infidèles et dont il fit bénéficier les musulmans » (1).

Si ce songe prédit les bienfaits de la réforme agricole opérée par ʿUmar, le suivant révèle son rôle dans l'affermissement de la foi musulmane. « Alors que je dormais, dit le Prophète, j'ai vu les gens défiler devant moi, portant des tuniques atteignant à peine la poitrine. (Seul) ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb portait une tunique qui traînait à terre ». On lui demanda : « Comment as-tu interprété cela, ô Envoyé de Dieu ? — C'est la religion (*ad-dîn*), répondit-il » (2).

Dans le rêve suivant, le « moi » de Mahomet va entrer en conflit manifeste avec celui de ʿUmar : « Je me suis vu entrer au paradis, raconte le Prophète, et me voilà dans un palais en or ; je demandai : « À qui est-ce ? — À un jeune homme de Qurayš », me répondit-on. Je crus que c'était moi. Je demandai : « Qui est-ce ? — C'est ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb », me répondit-on » (3) !

Le « moi » de Mahomet paraît même timoré en pensant à ʿUmar, dans ce rêve qui ne manque pas d'humour : « Alors que je dormais, raconte le Prophète, je me suis vu au paradis et voilà qu'une femme faisait ses ablutions à proximité d'un palais. Je demandai : « À qui est ce palais ? — C'est à ʿUmar », répondit-elle. J'ai immédiatement pensé à sa jalousie et je suis parti en courant » ! Entendant cela, ʿUmar se mit à pleurer et dit : « Puissè-je être jaloux de toi, ô Envoyé de Dieu » (4) ?

1. *Usd* IV, 67. Sur la force de caractère dont ʿUmar fit preuve dès sa conversion à l'Islam, *cf.* IBN HIŠÂM, 229.

2. *Usd*, IV, 62.

3. *Ibid.*, 64.

4. *Ibid.*, 62. Comp. IBN HIŠÂM, 270 *in fine* : Lors de son voyage céleste, le Prophète vit en entrant au paradis « une jolie brune ; je lui demandai, dit-il : « À qui

Si les rêves précédents ont pu être fabriqués pour souligner le prestige de ʿUmar face à ses adversaires, le motif qui a inspiré ce dernier ne saurait émaner d'une telle préoccupation. Il y a là, de la part de Mahomet, une réaction psychologique presque inavouée que ses fervents adeptes n'auraient point conçu l'idée de forger. Elle a été enregistrée dans cet immense fatras de *Ḥadîṯ* qui, parmi tant de faux à buts doctrinaux ou politiques, contient incontestablement des impressions d'une frappante réalité.

Si cette série de rêves révèle un côté intime de l'âme de Mahomet, une autre série nous fait revivre ses préoccupations de fondateur d'une religion et de chef d'une communauté d'hommes qui fondent sur lui toutes leurs espérances.

L'institution de l'âḏân

La révélation en songe de l'institution de l'*âḏân*, l'appel à la prière, témoigne du souci constant du Prophète de faire en sorte que l'Islam se distingue et du Judaïsme et du Christianisme. Il était préoccupé de choisir, avec ses compagnons, entre la trompette (*bûq*) des juifs ou la simandre (*nâqûs*) des chrétiens ; l'option pour l'usage chrétien venait d'être faite (1), quand ʿAbdallâh b. Zayd, des Ḫazraǧ, vint précipitamment voir le Prophète. « J'ai vu, cette nuit, en songe (2) un homme m'aborder ; il était vêtu de deux vêtements de couleur verte ; il tenait dans les mains une simandre. Je lui dis : « Ô serviteur de Dieu, vends-tu cette simandre » ? Il me demanda : « Qu'en feras-tu » ? Je répondis : « Nous nous en servirons pour appeler à la prière ». Il me dit : « Ne voudrais-tu pas que je te montre mieux que cela ? — Qu'est-ce, lui demandai-je ? — tu diras, répondit-il ; « *Allâhu akbar* ... (suit la formule de l'*âḏân*). Ayant entendu cela, le Prophète s'exclama : « C'est

appartiens-tu ? — À Zayd b. Ḥâriṯa, répondit-elle ». L'Envoyé de Dieu communiqua cette bonne nouvelle à Zayd b. Ḥâriṯa ». Ce fut une compensation que Mahomet devait à Zayd, son fils adoptif, qu'il avait frustré de sa femme, Zaynab bint Ǧaḥš, pour l'adjoindre à son harem, et cela en l'an 5/626, selon Ṭabarî (I3, 1460 *sqq.*).

1. Ibn Hišâm, 347, 1.5 : ثم امر بالناقوس فنحت ; 348, 1.1 : فبينا عمر بن الخطاب يريد ان يشتري خشبتين للناقوس ... . La simandre était composée d'une grande planche, appelée *nâqûs*, sur laquelle on frappait avec une espèce de gourdin en bois, appelé *wabîl* (TʿA *4*, 264).

2. طاف بي ... طائف .

un songe véridique, si Dieu le veut » ! Il lui ordonna de l'apprendre à Bilâl qui avait une plus belle voix. Quand ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb l'entendit de sa maison (ou, selon un autre récit, alors qu'il était en route pour acheter la simandre), il accourut, traînant derrière lui son manteau et vint dire au Prophète : « Ô Prophète de Dieu, par Celui qui t'envoya pour (annoncer) la Vérité, j'ai vu exactement ce qu'il a vu » ! Selon le premier récit, le Prophète rendit grâces à Dieu, selon le second, il lui aurait répondu : « La Révélation t'a précédé » (1) !

Ce songe s'inscrit dans une antique tradition sémitique qui admet le principe que les rêves des sujets peuvent servir d'avertissement divin ou de message à leur roi ou leur chef (2). Cela se réalise particulièrement dans l'incubation (3). D'autre part, vu l'importance de son contenu, il comporte une double garantie : sa répétition à deux personnes différentes et sa confirmation par une révélation. C'est, du moins, ce qui se dégage de sa forme littéraire, telle qu'elle nous est rapportée par Ibn Isḥâq, *ap.* Ibn Hišâm. Correspond-elle à la réalité historique ? À vrai dire, cela nous importe peu, dans le cas présent ; car nous ne prétendons pas, dans l'étude de ces rêves attribués à Mahomet, sonder l'âme de l'homme, tel qu'il était dans la réalité, mais plutôt du prophète, tel qu'il était vu par sa communauté, à l'aube de son histoire écrite. Les deux points de vue peuvent, dans de nombreux cas, se croiser et se confondre ; mais, tandis que l'on peut être affirmatif pour le second, on tergiverse longtemps, avant de se déclarer comme tel, quand il s'agit du premier.

Les rêves les plus frissonnants de la carrière de Mahomet sont ceux, nous semble-t-il, qu'il eut ou que d'autres eurent pour lui à la veille des deux batailles décisives qu'il soutint contre les Qurayšites.

Rêve de ʿÂtika

Trois nuits avant Badr, sa tante ʿÂtika, fille de ʿAbd al-Muṭṭalib, « vit en songe un cavalier venir sur un chameau et s'arrêter à al-Abṭaḥ (4). Puis, il cria aussi fort qu'il le pouvait : « Ô gens nonchalents, fuyez !

1. *Cf.* Ibn Hišâm, 346-8 ; comp. Ibn Saʿd, I, 2, p. 7 ; le terme est connu dans le Coran : cf. l'expression *aḏḏana mu'aḏḏinun* (*7*, 44 ; *12*, 70) ; mais cette révélation y est introuvable.

2. C'est d'ailleurs ce qu'un *ḥadîṯ*, cité ci-dessus (p. 267), laisse entendre.

3. *Cf.* Oppenheim, 188, 199 *sq.*, 222 *sq.* (*bârû* et *ὀνειροπόλος*). Le rêve de Samuel (*I Sam. 3*, 1 *sqq.*) concernait Héli, sous les ordres duquel il servait Yahwé.

4. Lieu à mi-chemin entre Minä et la Mekke (*cf.* Yâqût, I, 92).

Dans trois jours, vous serez massacrés » ! Je vis alors, dit-elle, les gens s'attrouper autour de lui. Puis, il entra dans le sanctuaire, suivi des gens. Tandis qu'ils l'entouraient, voilà que son chameau monta sur le toit de la Kaʿba. Puis, il lança le même cri : « Ô gens nonchalents, fuyez ! Dans trois jours, vous serez massacrés » ! Puis, son chameau monta au sommet d'Abû Qubays et lança le même appel. Puis il saisit une grosse pierre (*ṣaḫra*) qu'il roula ; elle se précipita jusqu'en bas de la montagne, où elle éclata en morceaux ; il ne resta pas une seule maison, ni une demeure à la Mekke qui n'en eût reçu un éclat » (2) !

ʿÂtika raconta son rêve à son frère al-ʿAbbâs qui y vit un rêve véridique (*inna hâḏih la-ru'yâ*) et lui recommanda de ne le raconter à personne. Mais le récit de ce rêve ne tarda pas à faire le tour de la ville ; Abû Ǧahl en fit la risée de tout le monde : « Ô Banû ʿAbd al-Muṭṭalib, dit-il à al-ʿAbbâs, il ne vous suffit pas que vos hommes prophétisent ; il faut que vos femmes en fassent autant » !

Trois jours après, Ḍamḍam b. ʿAmr al-Ġifârî, messager d'Abû Sufyân (lequel, revenant de Syrie à la tête d'une grande caravane, s'était rendu compte, grâce à ses espions, que Mahomet lui tendait un piège), tint à alerter les Qurayšites du danger que couraient leurs biens et leurs hommes ; se tenant sur son chameau dont il avait mutilé la face et retiré la selle, il cria du fond de la vallée, et après avoir fendu sa tunique : « Ô gens de Qurayš, la caravane ! la caravane ! Vos biens confiés à Abû Sufyân, Muḥammad et ses compagnons les ont attaqués ! Je doute que vous puissiez encore les sauver ! Au secours ! Au secours » !

L'étonnante similitude de ce rêve avec celui qu'un Madianite fit au sujet de Gédéon (*Juges* 7,13-14), à la veille de la victoire de ce dernier sur son peuple, a été signalée par Hans von Mžik, lequel découvre, dans le récit de la bataille de Badr, plusieurs motifs appartenant à la légende de Gédéon et de Saül (3).

Le songe du Madianite est bien plus sobre : il vit qu'« un pain d'orge roulait dans le camp de Madian ; il vint jusqu'à la tente, la heurta, et elle tomba ; il la renversa sens dessus dessous, et la tente tomba ». Et l'interprétation de ce rêve symbolique est donnée immédiatement

1. Nous lisons : *la-maṣâriʿukum*, contrairement à Mžik (*cf. infra*) qui lit *li-maṣâriʿikum*, en rattachant au membre de phrase précédent. Moins explicitement, on peut traduire par : « Dans trois jours, un sort cruel vous attend » !

2. IBN HIŠÂM, 428-9 ; IBN SAʿD, VIII, 39-30 ; ṬABARÎ, I[3], 1292-3 ; IBN AL-AṮÎR, II, 89 ; *Aġ. 4*, 18.

3. *Die Gideon-Saul-Legende und die Überlieferung der Schlacht bei Badr. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Islâms*, in WZKM 29/1915, 371-383.

par le compagnon à qui le rêveur l'avait confié : « Ce n'est pas autre chose que l'épée de Gédéon, fils de Joas, homme d'Israël ; Dieu a livré entre ses mains Madian et tout le camp » (1).

Trois traits rapprochent singulièrement ces deux songes : le premier est que tous les deux se produisirent dans le camp adverse, tout en annonçant la défaite du camp qui les avait reçus ; le deuxième est que le signe symbolique de la défaite est un objet qui roule de haut en bas et qui vient toucher le lieu de séjour de l'ennemi. Si, pour les pasteurs madianites, le « pain d'orge » symbolisait les agriculteurs israélites, pour les habitants de la dépression mekkoise, l'image d'un rocher tombant des hauteurs environnantes, devait leur être plus familière et plus expressive ; ses éclats, disséminés dans toutes les demeures, symbolisaient l'importance du nombre des victimes, à tel point que chaque maison mekkoise devait en souffrir. Le troisième trait, non moins important est que ce rêve vient confirmer, dans l'un des deux camps, une promesse divine de victoire faite à l'autre camp. En effet, Yahwé avait déjà promis la victoire à Gédéon (7,7 *sqq.*) et Allâh à Mahomet (2).

C'est dans une *munâšada* (3) que Mahomet nous met au courant de cette promesse. Après l'avoir prononcée, il sommeilla un instant, assis (4) sous la tente de chef (*al-ʿarîš*) qui avait été dressée pour lui (5), puis se réveilla et dit à ʿAbû Bakr qui se trouvait à ses côtés : « Ô Abû Bakr, je t'annonce une bonne nouvelle ! La victoire d'Allâh est avec toi ! Voici Ǧibrîl tenant les rênes d'un cheval qu'il conduit ; dans les plis (de son habit, repose) une épaisse poussière » (6) !

Rêve de Ǧuhaym

Mais, avant que le Prophète eût la confirmation de la victoire, un autre rêve, semblable à celui de ʿÂtika, fut vu à la Mekke par Ǧuhaym

1. Sur la symbolique de ce rêve et les anomalies qu'il présente, *cf.* EHRLICH, 85-90.

2. *Cf. Cor. 8*, 7-12, 43-44, 68 ; IBN HIŠÂM, 444.

3. اللهم ان تهلك هذه العصابة اليوم لا تعبد . Sur cette formule de serment à caractère magique, *cf. supra*, p. 117. Mahomet eut peu après (*cf.* IBN HIŠÂM, 445) un autre geste à portée magique : il lança face aux Qurayšites une poignée de cailloux qui déclancha le combat et fit fuir les ennemis.

4. خفق خفقة .

5. *Cf.* IBN HIŠÂM, 439 *sq.*

6. *Ibid.*, 444. On sait le rôle attribué aux anges dans cette bataille (*cf. ib.*, 449 *sq.* ; *supra*, p. 72).

b. aṣ-Ṣalt b. Maḫrama b. al-Muṭṭalib. « Alors que je rêvais, raconte-t-il, dans un état intermédiaire entre le sommeil et la veille [1], je vis soudain venir un homme sur un cheval et le regardai jusqu'à ce qu'il s'arrêtât ; il tenait en main un chameau. Puis, il dit : « Ont été tués ʿUtba b. Rabîʿa, Šayba b. Rabîʿa, Abû l-Ḥakam ibn Hišâm b. Umayya b. Ḫalaf et un tel et un tel » — énumérant ainsi des hommes en vue parmi les Qurayšites qui allaient être tués à Badr. Puis, je le vis percer le haut du poitrail (*labba*) de son chameau et le lâcher au milieu de l'armée ; il ne resta pas une seule tente dans le camp qui ne fût aspergée de son sang » [2] !

Ce rêve dont le symbolisme est différent de celui de ʿÂtika, indique, comme ce dernier, l'ampleur de la défaite des Qurayšites. Le cavalier mystérieux prédit, d'abord, nominativement, la perte de notables mekkois, puis, par un geste à la fois symbolique et magique, il étend les méfaits du désastre à toutes les familles de la ville. Si le rêve de ʿÂtika a des affinités avec la légende de Gédéon, celui de Ǧuhaym trouve sa source d'inspiration dans la dixième plaie d'Égypte, à savoir le massacre, au milieu de la nuit, de tous les premiers-nés (*Ex. 12*,29 *sqq.*) — la représentation de l'ange exterminateur sous forme de chameau nous étant connue ailleurs dans la *Sîra* [3]. Ce rapprochement fait typologiquement de Badr ce que cette bataille fut en réalité, c'est-à-dire une sorte de passage de la mer Rouge pour la jeune communauté persécutée.

Rêve de Mahomet à la veille d'Uḥud

Si le triomphe de Badr fut prévu par des songes, la défaite d'Uḥud le fut également. En effet, ayant appris que les Qurayšites, fortement armés et soutenus par les Banû Kinâna et les habitants de la Tihâma, avaient campé en face de Médine, le Prophète vit en songe, cette nuit-là, comme s'il était dans une cuirasse solide, comme si la pointe de son sabre Ḏû l-Fiqâr s'était fêlée, comme si on égorgeait des vaches et comme s'il poussait devant lui un bélier. Il raconta son rêve à ses compagnons et l'interpréta de la façon suivante : « La cuirasse solide est Médine la fêlure de mon épée est une épreuve dans ma propre personne [4],

1. اني فيما يرى النائم واني "لبين" النايم واليقظان.
2. Ibn Hišâm, 437 ; H. v. Mžik, *op. cit.*, 373.
3. Ibn Hišâm, 190 *sq.* et 257 *sq.* (l'apparition à Abû Ǧahl de l'ange, sous forme d'un chameau-étalon) ; *cf. supra*, p. 71.
4. Allusion aux blessures que reçut le Prophète à la figure au cours de cette bataille (Ibn Hišâm, 571 *sq.*) ; comp. *infra*, p. 283, n. 2.

les vaches égorgées, ce sont des tués parmi mes compagnons et le bélier que je poussais devant moi, c'est le chef de l'armée [1] que Dieu fera mourir s'Il le veut ». Le Prophète était d'avis de ne pas sortir de Médine, à cause de ce rêve ; il aurait aimé que l'on se rangeât à son opinion [2]. C'était également l'avis de ʿAbdallâh b. Ubayy b. Salûl, invoquant l'expérience du passé : « Nous ne sommes jamais sortis, dit-il, vers un ennemi sans perdre et aucun ennemi ne nous y attaqua sans perdre ... » Mais, sous la pression de jeunes qui n'avaient pas pris part à Badr et qui étaient avides de martyre, le Prophète céda, mais à contre-cœur. Pris de remords, ceux qui l'avaient poussé à sortir, renoncèrent à leur point de vue ; mais c'était déjà trop tard ; le Prophète avait revêtu sa cuirasse. « Il ne faut pas, dit-il, qu'un prophète, ayant déjà revêtu sa cuirasse, la dépose avant de combattre » [3] !

Les pressentiments du Prophète, exprimés par ce rêve, se sont réalisés. Il est, cependant, intéressant de noter qu'en dépit de ses appréhensions, il céda à l'enthousiasme de ses adeptes, n'accordant pas, pour une fois, un caractère impératif à la révélation qu'il avait eue en songe. Serions-nous en face d'une justification de l'abandon de Dieu dans cette bataille d'Uḥud, alors qu'Il avait efficacement concouru, aux côtés de son Prophète, à la victoire de Badr ? Si la réponse à cette question devait être affirmative, il y aurait là une espèce de sanction divine, infligée au Prophète, pour n'avoir pas suivi les indications de son rêve ; ce qui en fin de compte, ne fait que confirmer l'idée qu'avait Mahomet du rêve en tant que message divin.

1. Allusion à Ḥamza, oncle du Prophète, principal martyr de cette bataille (*sayyid aš-šuhadâʾ*) : Ibn Hišâm, 563 *sqq.*
2. *Cf.* Ibn Saʿd, II, 1, p. 26 ; comp. Ibn Hišâm, 557 *sq.*, où ce rêve est rapporté sous deux formes confuses et plus abrégées : « J'ai vu des bovins, j'ai vu une fêlure à la pointe de mon épée et j'ai vu comme si j'avais fait entrer ma main dans une cuirasse solide. Je l'ai interprétée par Médine (557 *sq.*) ». L'autre forme est : « J'ai vu des bovins à moi en train d'être égorgés [...]. Les bovins sont des gens parmi mes compagnons qui seront tués ; quant à la fêlure à la pointe de mon épée, c'est un membre de ma famille qui sera tué » (558).
3. Ibn Hišâm, 558 ; comp. *ib.*, où un rêve avertit le Prophète du recul de son armée, le premier jour, devant Ṭâʾif assiégé : « J'ai vu, dit-il à Abû Bakr, qu'on me faisait cadeau d'une écuelle pleine de crème ; mais un coq la renversa d'un coup de bec et son contenu se répandit ». Abû Bakr lui dit : « Je ne crois pas que tu atteindras aujourd'hui ton but ».

Déroulement de la bataille de Mu'ta

Il était normal qu'à la veille de ces grandes batailles, l'esprit de Mahomet fût inquiet et tourmenté ; il supputait ses chances de succès et implorait l'aide du ciel et ses avertissements salutaires. Mais, à la bataille de Mu'ta, il aurait eu une intuition beaucoup plus poussée. En effet, à une très grande distance de son armée, il aurait vu le déroulement de la bataille et le degré d'héroïsme avec lequel devaient combattre les trois porte-étendard tués par les Byzantins, Zayd b. Ḥâriṯa, Ǧa'far b. Abî Ṭâlib et 'Abdallâh b. Rawâḥa. « Ils m'ont été présentés, en songe, dit-il, portés sur des trônes en or ; j'ai constaté que le trône de 'Abdallâh b. Rawâḥa était un peu écarté de ceux de ses deux compagnons » (1). Et cela, parce que ce dernier se montra quelque peu hésitant à s'élancer avec le drapeau, voyant que ses deux autres compagnons qui se l'étaient passé, venaient d'être tués (2). Par delà la portée exemplaire de ce rêve, est-il rien de plus légitime que ce sentiment qui faisait voir au Prophète affligé un sort plus privilégié réservé à son fils adoptif, Zayd b. Ḥâriṯa, et à son cousin Ǧa'far, frère de 'Alî ?

Même après son triomphe, par la prise de la Mekke, Mahomet, préoccupé de l'avenir de sa communauté, continuait à sentir dans son âme tous les dangers susceptibles de menacer son œuvre. Au début de sa maladie qui devait mettre fin à ses jours, il vit en songe « qu'il avait aux bras deux bracelets en or ; « je les ai eus en horreur, dit-il ; alors, j'ai soufflé dessus et ils se sont envolés. Je les ai interprétés comme étant ces deux menteurs, le maître de la Yamâma et le maître du Yémen », c'est-à-dire Musaylima et al-Aswad qui venaient de se déclarer prophètes dans leurs régions respectives (3).

Pressentiment de la fin

Tout au début de sa maladie, la perspective de sa fin prochaine le hantait. Quitter cette terre, alors qu'il n'avait pas encore joui des avantages de la victoire, ne pouvait que l'angoisser. L'un de ses rêves nous le dit d'une manière éloquente. « J'ai vu en songe, raconta-t-il, que les clefs du monde m'étaient apportées. Puis, votre Prophète a été emporté vers un monde meilleur, alors que vous êtes restés sur la terre,

1. IBN HIŠÂM, 796.
2. *Ibid.*, 795.
3. ṬABARÎ, I^{3}, 1796 ; IBN AL-AṮÎR, II, 240. Comp. la prophétie que Mahomet prononça au cimetière du Baqî' (IBN HIŠÂM, 1000).

mangeant le pudding (*ḫabîṣ*), qu'il soit rouge, jaune ou blanc, les matières de base étant les mêmes, à savoir le miel, le beurre et la farine ; mais vous avez suivi les passions » (1). Le souvenir de ce mets que l'orphelin Mahomet devait avoir apprécié dans son enfance, émergea du fond de son subconscient, à l'heure où il pressentait la fin, comme l'expression la plus réaliste de son attachement aux biens d'ici-bas. En décrire les couleurs et en énumérer les composantes, c'est prolonger le plaisir et aggraver le regret.

Transfert de la fièvre de Médine à al-Ǧuḥfa

Cette richesse de son imagination, condition de l'apparente cohérence des fantaisies de ses rêves, se manifeste aussi dans ce récit qui le montre aux prises avec une difficulté si grave qu'elle risquait d'éloigner de lui de nombreux sympathisants. Nous voulons parler du paludisme qui sévissait dans Médine et son oasis et empêchait la fixation sur son territoire des Arabes habitués au climat sec du désert, alors que rester en ville était une condition de la conversion (2). Inquiet, le Prophète pria Dieu de transférer la fièvre de Médine à al-Ǧuḥfa, grande agglomération sur la route de Médine à la Mekke. Durant un voyage qu'il accomplissait de nuit avec ses compagnons, le sommeil l'envahit ; puis, il se réveilla, réveilla ses compagnons et dit : « La Fièvre vient de passer par moi, sous l'aspect d'une femme aux cheveux ébouriffés, allant à al-Ǧuḥfa » (3).

1. IBN SA'D, II, 2, p. 2 ; comp. IBN HIŠÂM, 1000 : S'adressant à Abû Muwayhiba au cimetière du Baqî', le Prophète dit : « On m'apporte les clefs des trésors de ce monde et l'éternité sur la terre puis le paradis et on me demande de choisir entre cela et la rencontre de mon Seigneur et le paradis ». Abû Muwayhiba l'engage à opter pour le premier des deux choix ; Mahomet répond : « J'ai choisi la rencontre de mon Seigneur et le paradis ».
2. Sur ce sujet, *cf.* H. LAMMENS, *La Bâdia et la Ḥîra sous les Omaiyades*, in MFO 4/1910, 91-112. « Étant donné, écrit-il, les bénédictions attachées à la *hiǧra* et au séjour à Medine, on comprend comment, lorsqu'on y prenait la fièvre, on pouvait s'exposer au soupçon d'être un *monâfiq* ou hypocrite » (p. 93, avec renvoi à IBN ḤANBAL, I, 192).
3. *Cf.* YÂQÛT, II, 36. Il est probable que l'épithète de Ṭayyiba ville à « l'air parfumé », donnée à Médine par le Prophète, soit, par antiphrase, un reflet de ce souci (*cf.* ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, III, 44 *sq.*). Comp., toutefois, *Marâṣid*, I, introd. ar., p. 2 : سمى النبي المدينة طيبة لما فيها من الطيب والفضل به ورغب عن يثرب لما فيه من لفظ التثريب .

Mahomet, interprète des songes

Comme nous avons pu le voir, le Prophète interprétait lui-même ses rêves. Interprétait-il aussi ceux des autres ? Le seul exemple qui nous soit connu, est le rêve attribué à Zurâra b. ʿAmr an-Naḫaʿî qui vint, avec une délégation de la tribu yéménite des Naḫaʿ, voir le Prophète au milieu de Raǧab de l'an 9 ; il lui dit : « O Prophète de Dieu, j'ai vu en venant un rêve qui me fait peur. — Qu'est-ce, demanda le Prophète ? — J'ai vu, dit-il, qu'une ânesse que j'ai laissée chez moi, avait mis bas d'un chevreau brun-foncé (*asfaʿ aḥwā*). Puis, j'ai vu sortir de terre un feu qui s'interposa entre un fils à moi du nom de ʿAmr et moi-même, en disant : « Flamme ! Flamme ! Voyant et aveugle » ! Le Prophète lui demanda : « As-tu laissé chez toi une servante enceinte ? — Oui, répondit-il. — Elle a mis au monde un garçon qui est ton fils. — Mais pourquoi est-il brun-foncé ? — Approche-toi de moi, lui dit le Prophète ! Souffres-tu d'une lèpre que tu caches ? — Par Celui qui t'envoya pour (annoncer) la Vérité, répondit-il, personne avant toi ne l'a su ! — C'est donc pour cela, dit le Prophète ! Quant au feu ajouta-t-il, c'est une sédition (*fitna*) qui éclatera après moi ! — Qu'est-ce la *fitna*, ô Envoyé de Dieu, demanda Zurâra ? — Les gens tueront leur *imâm*, répondit le Prophète, et se querelleront jusqu'à s'entrelacer comme les os de la tête — et il se croisa les doigts — ; le sang du croyant pour le croyant sera plus doux que l'eau ; celui qui aura fait le mal, se considérera comme celui qui aura fait le bien. Si tu meurs, c'est ton fils qu'elle atteindra ; si ton fils meurt, c'est toi qu'elle atteindra ! — Prie Dieu, [lui dit Zurâra,] afin qu'elle ne m'atteigne pas » ! Et le Prophète pria pour lui. Il mourut et ce fut son fils ʿAmr b. Zurâra qui la connut ; il fut le premier à se révolter contre ʿUṯmân et à reconnaître ʿAlî pour calife » (1).

Le caractère tardif, factice et composite de ces songes est apparent. Le seul enseignement que nous puissions en tirer, pour notre propos, c'est qu'il ne répugna pas à la tradition musulmane de faire du Pro-

1. *Usd*, II, 201 *sqq.* ; IBN AL-AṮÎR cite à ce propos AL-MADÂ'INÎ et HIŠÂM B. AL-KALBÎ, puis, plus loin (V, 362), IBN QUTAYBA, dans *Ġarîb al-ḥadîṯ*. Comp. DIYÂRBAKRÎ, *Ḫamîs*, II, 198, lequel intercale, entre le premier rêve (le chevreau) et le second (le feu), deux autres : « J'ai vu an-Nuʿmân b. al-Munḏir paré de deux boucles d'oreilles et de deux bracelets. — C'est, lui dit le Prophète, le règne des Arabes qui reprend son éclat et sa beauté ! — J'ai vu, ô Envoyé de Dieu, ajoute Zurâra, sortir de la terre une vieille femme grisonnante. — C'est, dit le Prophète, ce qui reste du monde » !

phète un interprète des songes, puisque cette prérogative avait appartenu, avant lui, à tous les prophètes (1). L'interprétation des songes implique, en effet, selon le Coran (2), un choix et une inspiration de la part de Dieu ; c'est, en conséquence, une science divine inhérente à la prophétie (3). Que Mahomet l'ait pratiquée, l'interprétation de ses propres songes le démontre clairement.

Rêve d'aṭ-Ṭufayl b. ʿAmr

Par la variété de ses thèmes oniriques, ce rêve de Zurâra rappelle celui d'aṭ-Ṭufayl b. ʿAmr ad-Dawsî, dont la symbolique est universellement attestée.

Étant en route pour la Yamâma, avec l'armée musulmane, allant réprimer la révolte de Musaylima, il fit un rêve apparemment confus, mais dont les thèmes, une fois interprétés, présentent une parfaite unité. « Je me suis vu en songe, raconte-t-il, la tête rasée ; un oiseau sortit de ma bouche, une femme vint au-devant de moi et me fit entrer dans son sexe, et je vis mon fils courant rapidement après moi, puis empêché de me suivre ». Il en donna lui-même l'interprétation : « Le rasage de ma tête, dit-il, c'est sa chute ; l'oiseau qui sortit de ma bouche, c'est mon âme ; la femme qui me fit entrer dans son sexe, c'est la terre qui sera creusée pour moi et dans laquelle on me fera disparaître ; la recherche de mon fils pour moi et son empêchement de me suivre m'indiquent qu'il fera tout pour avoir le sort qui aura été le mien ». Son rêve se réalisa par sa mort en martyr dans la guerre de la Yamâma, où son fils ne fut que grièvement blessé ; mais il devait mourir en martyr, lui aussi, sous ʿUmar, à la bataille du Yarmûk (4).

Si la tradition biographique nous a conservé de riches éléments de la vie onirique du Prophète, elle n'a pas négligé de nous fournir des données parallèles de son milieu et de son époque, dont certaines démontrent l'emprise que sa personne et sa prédication exerçaient sur les

1. Un auteur tardif, Ḥasan al-Miṣrî, réunit, dans un écrit de 26 *folios*, les *ḥadîṯs* du *Ṣaḥîḥ* de BUḪÂRÎ relatifs à l'interprétation des songes (*cf. infra*, p. 347, nº 79).

2. *Cf. 12,* 6 : وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث ويتم نعمته [عليك].

3. *Cf. Cor. 12,* 37 : قال لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نبأتكما بتاويله قبل ان ياتيكما ذلكما مما علمني ربي.

4. IBN HIŠÂM, 254 *sq.*

esprits. Nous en avons déjà vu des spécimens, notamment à propos de Badr ; en voici quelques autres :

Mahomet-lune

Le thème onirique, plusieurs fois attesté à propos de Mahomet, est la lune, symbole de clarté, de rayonnement et de domination.

Suivant Ibn Hišâm, Saʿd b. Abî Waqqâṣ (ou b. Mâlik) était parmi ceux qui se rallièrent à Mahomet tout au début de sa prédication, sur l'appel d'Abû Bakr ; il est nommé après ʿUṯmân b. ʿAffân, az-Zubayr b. al-ʿAwwâm et ʿAbd ar-Raḥmân b. ʿAwf (1). Mais sa fille ʿÂ'iša rapporte de lui un rêve qui indique que sa conversion eut lieu juste après celle des trois premiers convertis mâles et qu'elle fut le résultat d'une intervention divine en songe : « J'ai vu en songe, raconte-t-il, avant ma conversion à l'Islam, comme si j'étais dans une obscurité telle que je ne voyais plus rien ; tout-à-coup une lune s'illumina devant moi ; je la suivis, regardant vers ceux qui m'avaient devancé vers cette lune : je vis alors Zayd b. Ḥâriṯa, ʿAlî b. Abî Ṭâlib et Abû Bakr, et je leur demandai : « Quand êtes-vous parvenus jusqu'ici » ? et eux de répondre : « À l'instant même ». J'ai appris (peu après) que l'Envoyé de Dieu appelait à l'Islam en cachette ; je l'ai rencontré sur le chemin montagneux d'Ağyâd ; il venait de terminer la prière du soir. J'ai aussitôt embrassé l'Islam. Ainsi, personne avant eux ne m'avait précédé » (2).

Ce rêve s'inscrit dans le contexte psychologique du califat de ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb. Les grandes conquêtes s'achevaient, suivies d'une période de paix et de prospérité ; il était temps de dresser l'inventaire des mérites, dans le même style des *ansâb* du passé, mais avec des critères nouveaux et un tout autre esprit. L'autorité dont jouissait le rêve, permettait de suppléer aux témoignages humains inexistants ou perdus.

Deux des femmes du Prophète avaient vu en songe, avant de lui appartenir, qu'elles seraient à lui. La première, Sawda bint Zumʿa, troisième épouse dans l'ordre chronologique, après Ḫadîğa et ʿÂ'iša, était auparavant l'épouse d'as-Sakrân b. ʿAmr (3). « Elle vit en songe comme si le Prophète avançait vers elle jusqu'à lui mettre le pied sur la nuque. Elle raconta cela à son mari qui lui dit : « Par ton père, si

1. P. 162.
2. *Usd*, II, 292.
3. Ibn Hišâm, 1001.

ton rêve est véridique, je mourrai et Muḥammad t'épousera ». Elle s'exclama : « Protège-moi (*ḥiğran*) ! Cache-moi (*sitran*) » ! Puis, une autre nuit, elle vit une lune se précipiter du ciel sur elle, alors qu'elle dormait. Elle raconta son rêve à son mari qui dit : « Par ton père, je ne tarderai pas à mourir et on te donnera pour épouse à lui après moi ». Il tomba malade ce jour-là et mourut quelques jours après. L'Envoyé de Dieu l'épousa » (1).

La seconde, la juive Ṣafiyya bint Ḥuyayy, était la femme de Kinâna b. ar-Rabîʿ b. Abî l-Ḥuqayq, détenteur du trésor de Ḫaybar, qui, malgré les tortures qui lui furent infligées, emporta dans la tombe le secret de la cachette où il l'avait enfoui (2). Ṣafiyya lui en voulait, parce qu'elle avait vu en songe, étant jeune mariée, « une lune lui tomber dans le giron. Elle raconta son rêve à son mari qui lui dit : « Cela veut dire seulement que tu soupires après le roi du Ḥiğâz, Muḥammad » ! Il lui administra une gifle si forte que son œil en devint bleu. Quand on l'amena auprès de l'Envoyé de Dieu, on voyait encore la trace de ce coup. Il lui demanda ce qu'était ; elle lui raconta ce qui s'était passé » (3).

À vrai dire, il n'y a rien de surprenant à ce que des femmes du milieu de Mahomet aient caressé le secret espoir d'appartenir un jour à son harem. Pour Ṣafiyya, la chose paraît très étrange. Faudrait-il voir dans ce rêve un stratagème pour échapper au sort cruel qui fut celui de son mari et de toute sa famille ou pour ne pas être attribuée à un quelconque soldat de la troupe des vainqueurs ?

Rêves des successeurs de Mahomet

Auprès des successeurs du Prophète, le rêve continua à jouir de la même faveur. Dès qu'il rendit l'âme, il se posa à eux un problème qu'ils ne purent résoudre sans une révélation divine qui leur fut communiquée de derrière le voile du sommeil. En effet, fallait-il lui faire la toilette des morts habillé ou nu ? C'est alors que Dieu fit tomber sur eux le sommeil, à tel point que leurs mentons à tous touchaient

1. Ṭabarî, Appendice III⁴, 2431 (extr. de *Ḏayl al-Muḏayyal*).
2. Ibn Hišâm, 763.
3. *Ibid.*, Ṭabarî, I³, 1581-2 ; Ibn al-Aṯîr, II, 169. Ibn Hišâm, 1003, nous apprend que, dans le festin offert par le Prophète à l'occasion de son mariage avec Ṣafiyya, « il n'y avait ni graisse, ni viande, mais seulement des mets à base de farine et de dattes », probablement par respect pour les prescriptions alimentaires de la religion de sa nouvelle épouse. Un autre passage du même auteur, à son sujet (p. 766), fait penser à la légende biblique de Judith (dans l'éd. de Wüstenfeld, l. 14, corr. *qatalat* en *qatalta*).

leurs poitrines ; puis, une voix inconnue, venant d'un côté de la maison, leur dit : « Faites-lui la toilette tout habillé ! C'est ce qu'ils firent » (1).

À propos de la sépulture, un rêve étrange est raconté au sujet de Ṭalḥa b. ʿUbaydallâh, un des premiers convertis à l'Islam. « Un homme entendit en songe Ṭalḥa b. ʿUbaydallâh lui dire : « Enlevez-moi de cette tombe, car l'eau me fait souffrir ». Puis, il le vit une deuxième et une troisième fois, durant trois nuits (successives). Alors, il alla voir Ibn ʿAbbâs et le lui raconta. Ils examinèrent sa tombe et constatèrent que son côté qui touchait le sol était devenu vert, par suite de l'infiltration de l'eau. Ils le changèrent de place. Je vois encore le camphre dans ses yeux ; il n'a point changé, sauf que la tresse de ses cheveux s'est déplacée. Ils lui achetèrent une des maisons d'Abû Bakra (2), à dix mille *dirhams* et en firent sa sépulture » (3).

Le « Triumvirat », composé d'Abû Bakr, ʿUmar et Abû ʿUbayda, sur les épaules desquels reposait le lourd héritage du Prophète, continue, comme ce dernier, à faire du songe un instrument de gouvernement et un indicateur de la conduite à suivre. La tradition affirme qu'Abû Bakr était un onirocrite compétent (4) et qu'Abû ʿUbayda était « très fort en *nasab*, en oniromancie et aussi en *maṯâlib* » (5). Paradoxalement, il ne nous est parvenu de ces deux onirocrites aucune interprétation de songe, alors que de ʿUmar, dont aucune tradition

1. IBN HIŠÂM, 1019 ; IBN AL-AṮÎR, II, 252. Il existe un autre récit de cette scène, ne faisant pas état d'une telle révélation, mais concordant avec celui-ci quant au fait que le corps du Prophète fut lavé par dessus sa tunique (IBN HIŠÂM, 1018).

2. Nafîʿ b. al-Ḥâriṯ, surnommé Abû Bakra, parce qu'à la bataille de Ṭâ'if, il descendit le long des fortifications à l'aide d'une poulie (TʿA *3*, 60, l.19 *sq*.).

3. *Usd*, III, 61.

4. وكان لابي بكر الصديق فيها (= تعبير الرؤيا) يد طولى (ABÛLFEDA, *Hist. anteisl.*, 180) ; وَكان ابو بكر ممن يعبر الرؤيا في الجاهلية ويصيب فيرجعون اليه ويستخبرون عنه (ŠAHRASTÂNÎ, *Milal*, en marge d'IBN ḤAZM, III, 225). Ajouter à cela un *ḥadîṯ* portant le nom d'Ibn Masʿûd (DIYÂRBAKRÎ, *Ḫamîs*, II, 23) : انا مدينة العلم وابو بكر اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها. لا تقولوا في ابي بكر وعمر وعثمان وعلي الا خيرا .

5. *Cf.* LAMMENS, *Le « Triumvirat » Aboû Bakr, ʿOmar et Aboû ʿObeida*, in MFO 4/1910, 117, n. 6.

ne signale l'autorité dans ce domaine, nous avons trouvé, dans nos sources, ces deux rêves interprétés :

ʿUmar

Le premier fut vu par Ḥâbis b. Saʿd aṭ-Ṭâ'î. ʿUmar l'avait nommé gouverneur de Ḥimṣ ; « peu de temps après, il retourna et dit : « Ô Commandeur des Croyants, j'ai vu un songe et je désirerais vous le conter. — Raconte,lui dit ʿUmar ! — J'ai vu, dit-il, comme si le soleil venait du levant avec un grand cortège de planètes. — Avec quelle planète étais-tu, demanda ʿUmar ? — Avec la lune, répondit-il. — Tu étais, dit ʿUmar, avec le signe effacé (*Cor. 17*,12) ! Non, par Dieu, tu ne feras plus rien pour moi » ! Et il le renvoya. Il prit part à la bataille de Ṣiffîn, aux côtés de Muʿâwiya, comme porte-étendard des Ṭayy, et fut tué ce jour-là » (1).

Le second fut vu par ʿUmar lui-même. « J'ai vu en songe, proclama-t-il du haut du *minbar*, comme si un coq me perçait de son bec » (2) et dans une autre version : « J'ai vu un songe que je n'aurais vu qu'en raison de la proximité de ma mort : J'ai vu un coq rouge me percer de son bec une ou deux fois ; je l'ai raconté à Asmâ' bint ʿUmays ; elle m'a dit qu'un homme non arabe m'assassinerait » (3).

ʿUṯmân

Son successeur, ʿUṯmân b. ʿAffân, vit aussi en songe son assassinat. Sa femme raconte qu'il s'était endormi et quand il se réveilla, il dit : « Les gens vont me tuer » ! Sa femme lui dit : « Mais pas du tout, ô Commandeur des Croyants ! — [Si,] répondit-il, j'ai vu l'Envoyé de Dieu, Abû Bakr et ʿUmar ; ils m'ont dit : « Déjeune avec nous » (4) !

Il ne fut pas seul à voir en rêve sa mort prochaine et les graves conséquences qui devaient en découler ; car ʿÂmir b. Rabîʿa priait une nuit, alors que les gens avaient commencé de médire de ʿUṯmân ; quand il termina sa prière, il se recoucha et vit en songe quelqu'un venir lui dire : « Lève-toi et prie Dieu de t'épargner la *fitna* qu'il épargna aux

1. *Usd* I, 314. Ce rêve est autrement conté dans un texte attribué à Ibn Qutayba ; *cf. infra*, p. 319.

2. IBN SAʿD, III, 1, p. 243.

3. *Ibid.*, 242 ; comp. *Usd*, IV, 73 : خطب عمر في الناس فقال رأيت كأن ديكا نقرني نقرة او نقرتين ولا ارى ذلك الا لحضور اجلي .

4. IBN SAʿD, III, 1, p. 2.

meilleurs de ses serviteurs » ! Il se leva et pria ; puis, il se sentit mal ; on ne le sortit de chez lui que sur une civière » (1).

Vision du Prophète en songe

Au temps de ʿUṯmân, le processus de sublimation par lequel la figure du Prophète va se transformer, était déjà bien amorcé. L'époque héroïque des conquêtes contribua à créer autour de lui un halo de gloire et une certaine mystique modelait sa personne et sa légende. Ceux qui étaient trop jeunes pour le connaître et les convertis des terres conquises souhaitaient l'avoir connu et avoir vécu autour de lui ; d'autres désiraient être guidés par lui. Seul le rêve pouvait répondre à leurs aspirations et combler leurs désirs. Toute une branche de la littérature onirocritique sera consacrée à la vision en songe du Prophète (2). Son point de départ se trouve dans un *ḥadîṯ* utilisé probablement dès le mileu du Ier siècle de l'hégire. En effet, Yazîd al-Fârisî, scribe du gouverneur de Baṣra, ʿUbaydallâh b. Ziyâd (m. 67/686-7), raconte : « J'ai vu en songe l'Envoyé de Dieu, à l'époque où Ibn ʿAbbâs (m. 69/689) était gouverneur de Baṣra. Je le dis à ce dernier qui me répondit : « L'Envoyé de Dieu disait : « Satan ne peut pas prendre ma ressemblance ; par conséquent, quiconque me verra dans le sommeil, m'aura vu [en réalité] ». Peux-tu me décrire l'homme que tu as vu ? — Oui, je le peux, ai-je répondu ». Après avoir écouté la description, Ibn ʿAbbâs lui dit : « Si tu l'avais vu à l'état de réveil, tu n'aurais pas pu mieux le décrire » (3).

Par le subterfuge du rêve, on a fait appel au jugement du Prophète en plusieurs domaines (4) ; les plus anciens témoignages sont ceux, nous semble-t-il, où l'appréciation du Prophète est sollicitée en matière de poésie. À première vue, cela peut surprendre ; mais la surprise est moindre, quand on constate qu'il s'agit de poètes qui se voulaient, comme on les appellera plus tard, les défenseurs de la Famille de l'Envoyé de Dieu (*šuʿarâʾ âl Rasûl Allâh*), c'est-à-dire les Banû Hâšim.

Deux de ces rêves fictifs sont rapportés par l'auteur du *K. al-Aġânî*. Le premier est attribué à as-Sayyid al-Ḥimyarî (105-173/723-789). « J'ai vu le Prophète en songe, dit-il ; il me semblait être dans un verger

1. *Ibid.*, 282.
2. *Cf. infra*, p. 329.
3. Ibn Saʿd, I, 2, p. 125.
4. *Cf.* F. Krenkow, *The Appearence of the Prophet in Dreams*, in JRAS 1912, 77-79 ; complété par I. Goldziher, *ib.*, 503-6.

au sol salsugineux dans lequel (poussent) de longs palmiers ; tout à côté, se trouvait un terrain (dont le sol) avait l'aspect du camphre et où rien ne poussait. Il me dit : « Sais-tu à qui appartiennent ces palmiers ? » Je répondis : « Non, ô Envoyé de Dieu ». Il me dit : « À Imru'l-Qays b. Ḥuǧr ; arrache-les et plante-les dans ce terrain » ! C'est ce que je fis. Je suis allé voir Ibn Sîrîn (m. 110/728 !) et je lui ai conté mon rêve. Il m'a demandé : « Fais-tu de la poésie ? — Non, lui ai-je répondu. — Tu feras, me dit-il, des poésies semblables à celles d'Imru'al-Qays, mais tu les feras sur des gens justes et purs ». À peine l'eus-je quitté que je commençai à faire des vers » (1).

Le même poète aurait été vu en rêve, en compagnie du Prophète, par Zayd b. Mûsä b. Ǧaʿfar. « J'ai vu en songe, raconte-t-il, l'Envoyé de Dieu, devant lequel était assis un homme vêtu de blanc. Je l'ai regardé et je ne l'ai pas reconnu ; alors l'Envoyé de Dieu se retourna vers lui et dit : « Ô Sayyid, récite-moi ton poème *Li-Ummi ʿAmrin fî l-liwä marbaʿun* ... ; il le lui récita intégralement, sans en laisser tomber un seul vers. Je l'ai appris entièrement en songe » (2).

Diʿbil b. ʿAlî (m. 220/835 ?), qui se fit connaître par une attaque dirigée contre al-Kumayt (m. 126/743), son prédécesseur et rival dans le rôle de défenseur de la Famille du Prophète, dont les seuls vrais représentants étaient pour lui les descendants de Fâṭima — mais là n'était pas le motif de leurs divergences ; c'était plutôt dans le fait qu'al-Kumayt était l'adversaire des Arabes du Sud et Diʿbil leur défenseur (3) —, Diʿbil, dis-je, prétend avoir vu en songe le Prophète qui lui aurait demandé : « Qu'y a-t-il entre al-Kumayt b. Zayd et toi » ? Il aurait répondu : « Ô Envoyé de Dieu, il n'y a entre nous autre chose que ce qu'il y a entre les poètes ». Et le Prophète de dire : « Ne fais pas cela ; n'est-il pas celui qui dit : « Je ne cesse d'être parmi eux, bien qu'ils m'accusent/et je ne cesse de compter parmi vos partisans (4) ? Dieu lui pardonna à cause de ce vers ». « À partir de ce moment-là, ajoute Diʿbil, j'ai cessé (d'attaquer) al-Kumayt » (5).

1. *Aġ*, *7*, 6.
2. *Ibid.*, 12.
3. *Cf.* réf. in GAL I, 63, S I, 121 ; C. A. Nallino, *La littérature arabe*, 192 *sqq.*
4. فلا زلت فيهم يتهمونني ولا زلت في اشياعهم اتقلب .
5. *Aġ*. *15*, 124.

Rêves fictifs

Le rêve fictif, forgé à des fins diverses, est très fréquent dans la littérature islamique. Nous avons signalé ailleurs (1) la portée politique de nombreux rêves attribués à des califes ʿabbâsides, et L. Massignon signale, de son côté, le rôle des rêves dirigés dans la vie de certains mystiques (2). D'autre part, nombreux sont les rêves qui n'ont d'autre raison d'être que de servir de forme stylistique, tel ce rêve, exprimé en vers, rapporté dans le *K. al-Aġânî* (3) et ayant pour but d'obtenir les faveurs d'un prince, ou ces deux vers d'un Maġribin au sujet des Berbères : « J'ai vu Adam en songe et je lui ai dit :/ « Ô père de l'humanité, les gens ont jugé / que les Berbères sont de ta descendance » ! Il s'écria : « Moi ! / Qu'Ève soit répudiée, si ce qu'ils ont prétendu est vrai » ! (4), ou encore ces deux autres vers, mis dans la bouche d'Abû Dulaf (5), vu en songe par son fils Dulaf qui lui demanda : « Dans quel état te trouves-tu ? » Il aurait répondu : « Si, une fois morts, on nous laissait tranquilles / la mort serait le repos de tout vivant, mais, après la mort, vient la résurection, / après quoi on nous questionne sur toutes choses » (6) ! Bien entendu, ce genre de rêves ne peut être pris en considération dans ce chapitre.

Rêves à reflets historiques

Certains rêves, relatifs à l'époque umayyade, reflètent des faits historiques de grande importance.

L'on sait à quel point fut décisive, en faveur de Muʿâwiya, l'intervention, à la conférence d'Aḏruḥ (39/659), de ʿAmr b. al-ʿÂṣ (m. 43/663), conquérant et gouverneur d'Égypte qui avait été destitué par ʿUṯmân. Cependant, un rêve de lui, rapporté sous deux formes différentes, révèle l'idée que se faisait ʿAmr de Muʿâwiya.

1. *Cf. Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge*, in Colloque de Royaumont sur « *Les rêves et les sociétés humaines* » ; trad. espagnole, Buenos Aires, 1964, 193 sqq.
2. *Cf.*, en particulier, *Annuaire du Collège de France*, 41e année, pp. 85-6.
3. *15*, 23.
4. Yâqût, I, 543.
5. Abû Dulaf al-Qâsim b. ʿIsä l-ʿIğlî (m. 225-6/839-40), l'un des généraux d'al-Ma'mûn, auteur de plusieurs écrits, dont *K. al-buzât wa-ṣ-ṣayd*, *K. as-silâḥ*, *K. an-nuzah*, *K. siyâsat al-mulûk*... (Ibn Ḫallikân, II, 2, 41, n°549).
6. Bayhaqî, *Maḥâsin*, 344.

ʿAmr b. al-ʿÂṣ et Muʿâwiya

La première forme, très sobre, est rapportée par Ibn Qutayba (1), sur l'autorité d'al-Madâ'inî : « ʿAmr b. al-ʿÂṣ dit à Muʿâwiya : « J'ai vu en songe, la nuit dernière, comme si la Résurrection générale avait lieu, que les balances étaient disposées et que les gens étaient appelés pour rendre compte (de leurs actions). Je t'ai alors regardé ; tu étais debout, inondé de sueur, et, devant toi, (s'élevait un amas de) feuillets (*ṣuḥuf*) aussi haut que les montagnes ». Ironiquement, Muʿâwiya lui demanda : « N'as-tu point vu des *dînars* d'Égypte » ? faisant probablement allusion à la fortune amassée, dans ce pays, par ʿAmr !

La seconde forme, plus riche en détails et en couleurs, est rapportée par Bakrî (2), sur l'autorité du Dâraquṭnî : « ʿAmr b. al-ʿÂṣ dit à Muʿâwiya : « J'ai vu en songe Abû Bakr ; il était triste ; je lui demandai pourquoi, il répondit : « Ces deux (anges) - là sont chargés (de me demander) de rendre compte (de mes actions) ; il n'y avait que quelques feuillets (devant lui). J'ai vu ʿUmar dans le même état ; (le tas de) feuillets (qu'il avait devant lui) était aussi haut qu'al-Ḥazwara (3). J'ai vu également ʿUṯmân dans le même état ; voici (qu'il avait devant lui un tas de) feuillets aussi haut qu'al-Ḫandama (4). Puis, je t'ai vu, ô Muʿâwiya ; (il y avait devant toi un amas de) feuillets aussi haut qu'Uḥud (5) et Ṯabîr » (6). Alors, Muʿâwiya lui demanda : « N'as-tu pas vu là-bas les pyramides d'Égypte » ?

Si ce rêve ressemble plus à une plaisanterie entre deux amis qu'à un appel à la réflexion, il n'en est pas moins révélateur de l'accroissement vertigineux des responsabilités qui incombaient aux dirigeants de l'État islamique. L'image des *ṣuḥuf* pourrait être inspirée du développement progressif de la chancellerie et des formalités administratives. Nous savons, par ailleurs, que l'ancien gouverneur de la Syrie dota le nouvel État d'une solide administration de type byzantin (7).

1. *ʿUyûn*, I, 318 (éd. du Caire).
2. *Muʿğam*, 279.
3. Colline à côté de la Kaʿba ; elle fut incluse dans la mosquée (Yâqût, II, 262 ; Bakrî, *Muʿğam*, 278).
4. Montagne à proximité de la Mekke (Yâqût, II, 476).
5. Haute montagne au Nord de Médine, au pied de laquelle eut lieu la grande bataille portant le même nom (Yâqût, I, 144 *sq.*).
6. Nom de quatre hauts sommets entre la Mekke et ʿArafa (Yâqût, I, 917 *sqq.*).
7. *Cf.* Lammens, *Étude sur le règne du calife omaiyade Moʿâwia Ier*, in MFO 1/1906, 1-108 ; 2/1907, 1-172 ; 3/1908, 145-312 ; G. Wiet, *L'Empire néo-byzantin*

Le drame de Karbalâ'

L'année de la mort de Mu'âwiya (61/680), eut lieu une tragédie qui devait avoir un très grand retentissement dans l'Islam šî'ite, l'assassinat, à Karbalâ', d'al-Ḥusayn, fils de 'Alî, troisième *imâm* (après son frère al-Ḥasan, m. en 49/669 à Médine), qui avait refusé de reconnaître Yazîd Ier. Un rêve d'Ibn 'Abbâs (m. 69/689) aurait annoncé la triste nouvelle de cet assassinat, avant qu'elle ne fût connue. «J'ai vu le Prophète en songe, dit-il, la nuit où fut tué al-Ḥusayn ; il tenait à la main une carafe dans laquelle il mettait du sang. Je lui dis : « Ô Envoyé de Dieu, qu'est-ce que c'est » ? Il répondit : « C'est le sang d'al-Ḥusayn et de ses compagnons que j'offre à Dieu ». Le matin, Ibn 'Abbâs mit les gens au courant de l'assassinat d'al-Ḥusayn, en leur racontant son rêve. Il fut confirmé qu'il avait eu lieu ce jour-là » (1).

Crucifixion d'Ibn az-Zubayr

Un autre fait tragique de l'époque fut la prise de la Mekke par al-Ḥağğâğ, en 73/692, et la crucifixion de 'Abdallâh b. az-Zubayr. Il semble que c'est sur un rêve d'al-Ḥağğâğ que le calife 'Abd al-Malik b. Marwân (66-87/685-705) ordonna cette expédition. « Al-Ḥağğâğ dit à 'Abd al-Malik : « J'ai vu en songe que j'étais en train d'ôter la peau à 'Abdallâh b. az-Zubayr. Envoie-moi contre lui » ! Il l'envoya avec mille hommes, lui demandant d'attendre son avis à Ṭâ'if. Puis, il lui écrivit de le combattre et lui envoya des renforts. Al-Ḥağğâğ l'assiégea et finit par le tuer ; puis, il le fit sortir de la ville et le crucifia » (2).

Insolence d'al-Ḥağğâğ

Sur l'homme rude et impitoyable que fut al-Ḥağğâğ, il existe un rêve, probablement fictif, rapporté sous deux formes :

Selon al-Bayhaqî (3), « un homme vit en songe al-Ḥağğâğ et lui demanda dans quel état il se trouvait. Il répondit : « En quoi cela te regarde ? Que tu sois privé de ta mère » ! L'homme dit : « Insolent (il fut) sur terre, insolent (il demeure) dans l'au-delà » !

des *Omeyyades et l'Empire néo-sassanide des Abbasides*, in *Journal of World History* 1/1953, 63-70.

1. IBN AL-AṮÎR, IV, 80.
2. IBN QUTAYBA, *Ma'ârif*, 202.
3. *Maḥâsin*, 344.

Selon Ibn 'Abd Rabbih (1), citant ar-Riyâšî et al-Aṣma'î, « un homme vint voir Yazîd b. Abî Muslim et lui dit : « Je vis al-Ḥağğâğ en songe et je lui demandai : « Qu'a fait Dieu de toi » ? Il répondit : « Il m'a tué autant de fois que j'ai commis de meurtres : j'attends ce qu'attendent ceux qui proclament l'unicité de Dieu » ! Puis, je l'ai vu un an après et je lui ai demandé : « Qu'a fait Dieu de toi » ? Il répondit : « Inceste (2) ! Ne me l'as-tu pas demandé l'an dernier et ne te l'ai-je pas dit » ? Alors Yazîd b. Abî Muslim lui dit : « J'atteste que tu as vraiment vu Abû Muḥammad » !

Piété de 'Umar b. 'Abd al-'Azîz

Autant al-Ḥağğâğ était cruel et impie autant le calife 'Umar b. 'Abd al-'Azîz (99-102/717-720), ancien gouverneur de Médine, était clément et pieux. Sa tolérance envers les chrétiens, comme sa piété, sont approuvées par un rêve mettant en scène le Prophète et les premiers califes, au milieu desquels figurait Jésus fils de Marie.

Muzâḥim, affranchi de Fâṭima, fille de 'Abd al-Malik, rapporte de cette dernière : « J'étais à côté de 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, alors qu'il dormait. Il se réveilla et dit : « Ô Fâṭima, j'ai vu un rêve tel que je n'en ai jamais vu de plus beau » ! J'ai dit : « Conte-le-moi, ô Commandeur des Croyants » ! Il me dit : « Attends le matin » ! Quand le crieur public vint l'appeler à la prière, il se leva, présida la prière commune à l'aube, puis revint à la salle d'audience. Alors, je vins et lui dis : « Ô Commandeur des Croyants, conte-moi le rêve » ! Il dit : « Je me suis vu sur une terre verte telle que je n'en avais point vu de plus belle ; j'ai vu sur cette terre un palais en émeraude et j'ai vu que toutes les créatures étaient réunies autour de ce palais. À cet instant, voici qu'un crieur appelle, disant : « Où est Muḥammad b. 'Abd al-Muṭṭalib » ? Alors, le Prophète se leva et entra au palais. Je me suis dit : « Mon Dieu ! Je suis dans une assemblée où se trouve (aussi) l'Envoyé de Dieu et je ne l'ai pas salué » ! Quelques instants s'étaient à peine écoulés, quand le crieur sortit à nouveau et appela, disant : « Où est Abû Bakr aṣ-Ṣidîq » ? Alors, Abû Bakr se leva et entra. Quelques instants s'étaient à peine écoulés, quand le crieur sortit et appela, disant : « Où est 'Umar b. al-Ḫaṭṭâb » ? Alors, 'Umar se leva et entra. Je me suis dit : « Mon Dieu ! Je suis dans une assemblée où se trouve mon père (aussi) et je ne l'ai pas salué » ! Quelques instants s'étaient à peine écoulés,

1. *'Iqd*, III, 25.
2. Traduction approximative de : يا عاض بظر امه .

quand le crieur sortit et appela, disant : « Où est ʿAlî b. Abî Ṭâlib » ? Alors, ʿAlî se leva et entra. Quelques instants s'étaient à peine écoulés, quand le crieur sortit et appela, disant : « Où est ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzîz » ? Je me suis levé et je suis entré ; j'ai vu alors le Prophète assis et j'ai vu, à sa droite Abû Bakr et, à sa gauche, ʿUmar ; ʿUṯmân et ʿAlî étaient devant lui. Je me suis dit : « Où m'assiérai-je ? Je ne m'assiérai qu'à côté de mon père » ! Alors, je me suis assis à côté de ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb. J'ai vu alors, entre le Prophète et Abû Bakr, un jeune homme de beau visage ; j'ai demandé : « Mon père, qui est-ce ? — c'est, répondit-il, ʿIsä b. Maryam ». Quelques instants s'étaient à peine écoulés, quand j'ai entendu un crieur dire : « Ô ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzîz, persévère dans la voie que tu suis » ! Puis, je me suis levé et je suis sorti. Quelques instants après, ʿUṯmân sortit et vint vers moi en disant : « Gloire à Dieu qui a pris ma défense » ! Puis, quelques instants après, ʿAlî b. Abî Ṭâlib sortit et dit : « Gloire à Dieu qui m'a pardonné » (1) !

Ce rêve est une peinture allégorique des conceptions politiques des légitimistes dont la cause triomphera avec les ʿAbbâsides, lesquels ne reconnurent pour calife, parmi les Umayyades, que ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzîz. Ainsi, depuis l'avènement de ʿUṯmân jusqu'à celui de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzîz, la succession du Prophète n'était pas légitimement assurée ; d'ailleurs, elle ne le sera définitivement, pour eux, que par la défaite du dernier des Umayyades, Marwân II, et l'accession au califat, en 132/750, du premier ʿAbbâside, Abû l-ʿAbbâs as-Saffâḥ. Des réserves étaient émises à propos des califats de ʿUṯmân, qui n'apparaît pas dans l'appel, et de ʿAlî, dont la place devant le Prophète indique que leur respect, par la tradition, était dû à l'affection que portait ce dernier à l'endroit de ses gendres. Quant à ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzîz, il devait cette concession non seulement à sa piété, par comparaison à la vie relâchée des autres Umayyades, mais aussi au lien de parenté l'unissant à ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb, auquel il succédait dans leur esprit.

Conquête de l'Andalousie

Un autre événement important de cette époque aurait été annoncé par un rêve. On raconte que, quand il s'embarqua pour la conquête de l'Andalousie, en 93/711, Ṭâriq b. Ziyâd, affranchi berbère de Mûsä b. Nuṣayr, conquérant du Maġrib, « vit en songe le Prophète, accompagné des Émigrés mekkois et des Auxiliaires médinois, les sabres à

1. Bayhaqî, *Maḥâsin*, 346 *sq.*

la ceinture et les lances sur l'épaule ; il lui dit : « Ṭâriq, va de l'avant pour (la réalisation de) ton but » ! Il lui recommanda d'être bienveillant envers les musulmans et fidèle aux promesses. Puis, Ṭâriq vit que le Prophète et ses compagnons étaient entrés devant lui en Andalousie : Il se réveilla, considérant que ce rêve augurait de la réussite qu'il annonça à ses compagnons. Son courage se trouva raffermi et il ne douta plus de la victoire » (1).

À propos des guerres des Arabes contre l'Occident, Ibn al-Aṯîr nous rapporte deux rêves qui ne manquent pas d'intérêt : le premier est attribué à Muḥ. b. Abî ʿÂmir, surnommé al-Manṣûr (m. 393/1002), le véritable maître de l'Espagne musulmane sous al-Ḥakam II et Hišâm II, rendu célèbre par ses expéditions militaires contre les chrétiens d'Espagne. En 373/983, il réunit une grande armée pour partir en expédition, encouragé par un rêve qu'il avait eu les nuits précédentes. Il avait vu « un homme lui donner des asperges (2) ; il en prit et en mangea. Il demanda à Ibn Abî Ǧumʿa de le lui interpréter ; ce dernier lui dit : « Va vers la ville de León (3) ; tu t'en empareras » ! Il lui demanda : « D'où as-tu tiré cela » ? Il répondit : « Du fait que les asperges se disent en Orient *al-halyûn*. L'ange du rêve t'a dit : « *Hâ Leyôn* (voici León) » ! Il se dirigea vers León et la combattit ; elle compte parmi leurs grandes villes » (4). Le chroniqueur ajoute que les musulmans ont réussi à saccager la ville et à y piller tout ce qu'ils ont trouvé.

Rêve d'Alphonse VI

Le second rêve est attribué à Alphonse (5) VI, roi de León, de Castille et de Galice (1065-1109) qui, enhardi par sa victoire à Tolède (1085), décida d'aller plus avant. Les musulmans, affaiblis par leurs divisions, firent appel aux Almoravides du Maroc. Averti, Alphonse s'effraie et « rêve qu'il monte un éléphant et qu'entre ses mains, se trouve une timbale sur laquelle il bat. Il conta son rêve aux prêtres (*al-qis-*

1. Ibn al-Aṯîr, IV, 444 *sq.*
2. الاسبراج .
3. بلد اليون ; il s'agit de la capitale du royaume de León qui correspondait alors aux régions de León, Zamora et Salamanque ; c'était l'une des deux contrées d'Espagne (les Asturies et le León, au N-O, et les Pyrénées, au N) qui avaient échappé à la domination des Arabes.
4. IX, 24.
5. الاذفونش .

sîsîn) qui ne surent pas l'interpréter. Alors, il fit venir un savant musulman, expert en interprétation des songes, et le lui conta ; ce dernier lui demanda de l'en dispenser ; il n'accepta pas. Alors, il lui dit : « L'interprétation de ce rêve (part) du Livre de Dieu : C'est, d'abord, la parole de Dieu, disant : « N'as-tu pas vu ce que ton Seigneur fit des gens de l'éléphant ... (*Cor. 105*) » ? C'est, ensuite, sa parole, disant : « Quand la trompette sonnera, ce sera alors un jour difficile, non facile pour les infidèles (*Cor. 74*,8-10) » ! L'armée que tu réunis sera nécessairement détruite ». Quand son armée se rassembla, il vit qu'elle était nombreuse et il s'en réjouit. Alors, il fit venir cet onirocrite et lui dit : « C'est avec cette armée que je vais à la rencontre du Dieu de Muḥamad, auteur (*ṣâḥib*) de votre livre » ! Ce fut la bataille d'az-Zallâqa (Sagrajas), en 479/1086, où Alphonse fut battu et la majeure partie de son armée détruite (1).

Rêves d'époque ʿabbâside

De nombreux rêves importants jalonnent l'histoire des ʿAbbâsides. Comme notre intérêt se limite, dans ce chapitre, à l'époque proprement arabe, nous les avons présentés dans une étude à part (2), afin de démontrer la parfaite continuité du prestige dont jouit l'oniromancie en Islam, à travers toutes les époques. Qu'on nous permette d'ajouter ici quelques rêves choisis en dehors de la cour de Baġdâd, où la stylisation et la fiction, alors de mode dans beaucoup de domaines, risquent d'avoir été à l'origine de certains de ces rêves, notamment les rêves dynastiques, attribués aux califes.

Notre choix s'est porté sur la littérature biographique qui nous met d'emblée en face d'intellectuels dont les conceptions sont censées être plus réfléchies et le jugement plus critique, dans le domaine qui touche aux activités de la pensée et de l'imagination, que les autres catégories d'hommes. Bien entendu, il n'est pas dans nos intentions de fournir tous les éléments oniriques qu'on trouve dans ces recueils. Nous nous contenterons de quelques exemples choisis dans *K. al-Wafayât* d'IBN ḪALLIKÂN, en raison de leur valeur tant symbolique qu'historique.

Ḫâriǧa b. Zayd

Les degrés de l'échelle, comme symbole des années de la vie, se trouvent dans un rêve attribué à Ḫâriǧa b. Zayd b. Ṯâbit al-Anṣârî, dont

1. X, 100 *sq.*
2. *Cf. Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge, op. cit.*

le père était compagnon du Prophète et l'un des « scribes de la révélation » (1). « Je me suis vu en songe, raconte-t-il, construisant soixante-dix degrés. Quand j'eus fini, je roulai de haut en bas. Il se trouve que je viens d'achever mes soixante-dix ans » ! Il mourut (effectivement) cette année-là (2).

Aš-Šâfiʿî

Le thème étoile-naissance intervient dans un rêve de la mère de Muḥammad b. Idrîs aš-Šâfiʿî (m. 204/820). « Quand elle était enceinte de lui, elle vit en songe al-Muštarî (Jupiter) sortir de son sexe et aller s'abattre en Égypte ; puis, il tomba de ses éclats dans tous les pays. Les interprètes des songes en conclurent qu'il naîtrait d'elle un savant dont la science serait propre aux habitants de l'Égypte, puis se répandrait dans tous les pays (3).

Ibn Sallâm

La vision du Prophète en songe, comme un appel à sa prochaine rencontre, est illustrée par deux rêves d'une frappante imagerie. Le premier est du grand philologue iraqien Abû ʿUbayd al-Qâsim b. Sallâm (m. 223/837). « Après avoir accompli le pèlerinage, décidé de repartir pour l'Irâq et loué une monture, il vit le Prophète en songe, dans la nuit qui précédait son départ, au petit matin ; il était assis, entouré d'une garde ; les gens entraient et lui donnaient la main. Quand je voulus entrer, les gardiens m'en empêchèrent. Je leur demandai : « Pourquoi intervenez-vous entre l'Envoyé de Dieu et moi ? — Par Dieu, répondirent-ils, tu n'entreras pas auprès de lui et tu ne le salueras pas tant que tu tiens à partir demain pour l'Irâq ! — Je ne partirai donc plus, leur dis-je » ! Ils s'assurèrent de ma promesse, puis s'écartèrent pour me laisser passer. J'entrai alors ; il me tendit la main. Au réveil, je décommandai la monture et m'établis à la Mekke ». « Il y resta jusqu'à sa mort et fut enterré dans le quartier Ǧaʿfar. On a dit aussi qu'il fit ce rêve à Médine et qu'il y mourut trois jours après le départ des pèlerins » (4).

1. *Cf.* NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschcihte des Qorans*, I, 46, n. 5.
2. IBN ḪALLIKÂN, *Wafayât*, I, 237 (citant Ibn Saʿd).
3. *Ibid.*, 637 (citant AL-ḪAṬÎB, *Târîḫ Baġdâd*, lequel cite Ibn ʿAbd al-Ḥakam).
4. *Ibid.*, 597.

Ibn Nubâta

Le second est d'Abû Yaḥyä ʿAbdarraḥîm ... b. Nubâta (m. 374/984), le prédicateur de la cour de Sayf ad-Dawla à Alep. Il voit en songe une foule ; il s'informe : c'est le Prophète et ses Compagnons. Il s'approche. Le Prophète le reçoit avec *marḥaban yâ ḫaṭîb al-ḫuṭabâ'*, «Bienvenue, ô prédicateur des prédicateurs» ! Puis, il lui montre du doigt les tombes, tout en lui faisant une série de considérations là-dessus. À la fin, il le fait approcher de lui, l'embrasse et lui injecte de sa salive dans la bouche. Al-Kindî (1) qu'Ibn Ḫallikân cite, dit : « Le prédicateur demeura trois jours, après ce rêve, sans manger et sans avoir de l'appétit ; une odeur de musc embaumait sa bouche ; il ne vécut (après cela) que peu de temps ... » ; ce qu'Ibn Ḫallikân précise en ajoutant : « Il vécut après cela dix-huit jours, n'ayant point d'appétit ni pour manger ni pour boire, par suite de la salive du Prophète et de la bénédiction qu'elle lui avait apportée. Ce prône est connu sous le nom d'*al-Manâmiyya* » (2).

De l'Andalousie nous vient un rêve d'une obscure portée qui semble révéler, cependant, une désapprobation, de la part des pieux, à l'endroit des hommes de lettres qui s'occupaient d'histoire « profane ».

Ibn ʿAwn

« Abû ʿAbdallâh Muḥammad b. Aḥmad b. ʿAwn raconte : « [Abû Marwân Ḥayyân b. Ḫalaf ...] b. Ḥayyân (m. 469/1076) s'exprimait avec éloquence et écrivait avec talent. Dans son histoire (3), il ne retenait pas les contes et les récits mensongers. Après sa mort, je l'ai vu, une nuit, en songe ; il s'avançait vers moi ; je me suis levé à sa rencontre ; il me salua en souriant. Je lui dis : « Qu'a fait Dieu de toi ? — Il m'a

1. Il ne peut s'agir que d'Abû ʿUmar Muḥ. b. Yûsuf b. Yaʿqûb al-Kindî, auteur d'écrits historiques sur l'Égypte (*cf.* GAL S I, 229) ; mais il est mort en 350/961, près de vingt-cinq ans avant Ibn Nubâta. Nous n'avons pas pu trouver ce récit dans le supplément anonyme à son *K. al-Quḍâh*, allant de 347 à 424/959-1033 (éd. Guest, in *The Governors and Judges of Egypt*, *Gibb Mem. Ser.*, XIX, Londres - Leyde 1912). Se trouverait-il dans l'œuvre de son fils ʿUmar, *Faḍâ' il Miṣr*, remaniant un écrit de même titre de son père (éd. J. Oestrup, in *Verh. d. Ak. d. Wiss. zu Kopenhagen*, 1986, nº 4), que nous n'avons pas pu voir ?

2. Ibn Ḫallikân, *op. cit.*, I, 401-2. Les *ḫuṭab* d'Ibn Nubâta furent éd. au Caire en 1282, 1302, et à Bombay en 1282. La *ḫuṭba* en question fut éd. et trad. par de Slane, in JA 3e sér. t. 9/1840, 69-77, sous le titre de *Ḫuṭbat al-manâm*.

3. *al-Muqtabis fî ta'rîḫ al-Andalus* et *K. al-Matîn* (*cf.* *EI*², *s. n.*).

pardonné, répondit-il. — Et l'histoire que tu as écrite, l'as-tu regrettée ? — Par Dieu, je l'ai effectivement regrettée ; mais Dieu Très-Haut m'a exempté, effacé ma faute et pardonné ... » (1).

As-Samaw'al b. Yaḥyä

C'est à la suite de révélations en songe que le juif Abû Naṣr as-Samaw'al b. Yaḥyä al-Maġribî (m. 570/1174) s'est converti à l'Islam ; il en fait le récit dans son *K. ġâyat al-maqṣûd fî r-radd ʿalä n-naṣârä wa-l-yahûd* (2).

Rêve et mystique

Le rêve comme source de lumière spirituelle et de foi trouva une large audience auprès des *ṣûfîs*. L. Massignon en souligna l'importance dans la vie de certains d'entre eux, comme al-Ḥallâǧ (m. 309/922), Ruzebehân Baqlî (m. 600/1209) et Ibn al-ʿArabî (m. 638/1240) (3). « Les premiers théologiens, écrit-il, tant muʿtazilites qu'ashʿarites, étaient résolument opposés à l'oniromantique, mais l'influence païenne de la philosophie hellénistique la revalorisa, en enseignant que, pendant le sommeil, l'âme libérée des cinq sens recevait directement l'influx d'intelligences angéliques. Les mystiques abondèrent dans ce sens, comme le prouve l'étude des biographies de R. Baqlî ... et surtout d'Ibn ʿArabî ... pour qui, dans la hiérarchie des mondes, le monde des rêves est supérieur au monde matériel des corps sensibles dont il contient les types, les idées. Dans les confréries musulmanes, les directeurs spirituels dirigent les novices en se faisant raconter (comme chez Freud) leurs rêves durant leurs récollections ; ils ont une table de correspondance

1. Ibn Ḫallikân, *op. cit.*, 236 *sq.* Sur ce genre de rêves, où des personnages illustres sont vus en songe et interrogés, *cf.* al-Qušayrî, *ar-Risâla al Qušayriyya*, 230 *sqq.* À la question : « Que fit Dieu de toi ? », al-Ǧâḥiẓ, vu en songe, aurait répondu (*ib.* 231) : فلاتكتب بخطك غير شي يسرك في القيامة ان تراه .

2. *Cf.* *Süleymaniye*, *Reisülküttab Mustafa Ef.* 545, 51 *fol.* (dont 45-51, d'une main récente), copie ancienne, *nasḫî*, 18 × 13. On y trouve la transcription en caractères arabes de versets de la *Thora*. Pour le récit de ses rêves, *cf.* *fol.* 45 *sqq.*

3. *Cf.* *Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane*, in *Eranos-Jahrbuch* 12/1945, 241-51 ; *Annuaire du Collège de France*, 41e année, 1940/1, 84-86 ; 42e année 1941/2, 93-5 ; 51e année 1950/1, 179-183. On doit trouver, dans ses papiers, un dossier qu'il m'a montré, contenant une riche documentation sur les rêves chez les mystiques, sujet sur lequel il souhaitait pouvoir un jour consacrer une longue étude.

des couleurs vues en rêves avec les enveloppes successives dont l'âme du novice doit se dépouiller pour atteindre, *ab intra*, la vision divine » (1).

La conclusion à laquelle aboutit Massignon, après examen de divers rêves šî'ites et *ṣûfis* « plus ou moins stylisés, quand ils ne sont pas truqués », est que ces rêves recèlent « une censure typique des éléments internes (sensations physiologiques dues à l'équilibre humoral) et que cette censure applique une échelle de contrastes (coloration, sonorité, etc.), non pas individuelle, mais commune à tout le milieu social. On pourrait donc, conclut-il, être renseigné indirectement sur la préhistoire culturelle des sociétés par une « paléontologie des rêves », tout aussi bien que l'on exhume, par la psychanalyse, la biographie infantile oubliée d'un adulte » (2).

Nature du rêve et du sommeil d'après al-Qušayrî

Dans *ar-Risâla al-Qušayriyya* (3), Abû l-Qâsim 'Abd al-Karîm b. Hawâzin al-Qušayrî (m. 465/1074), dont l'œuvre est, selon les termes de Goldziher (4), « eine Reaktion der positiven Gesetzlichkeit gegen den Nihilismus der Mystik », nous donne une description phénoménologique du rêve et de ses sources, démontrant la continuité de la conception traditionnelle jusque dans les formes les plus aberrantes de la mystique. Le rêve est, pour lui, le produit « d'idées qui se présentent au cœur et d'états qui se représentent dans l'imagination, du fait que le sommeil n'a pas encore entièrement envahi toute la faculté sensitive. L'homme s'imagine au réveil que c'était une véritable vision, alors que ce n'était, en réalité, qu'image et illusions (5), fixées dans leur (*sic*)

1. *Annuaire du Collège de France*, 41e année, 85. L'année suivante (42e), abordant les théories islamiques sur l'activité infractionnelle et subconsciente de l'imagination et des autres sens « internes » vis-à-vis des sens externes, Massignon les classe, en trois catégories : 1. Les couleurs vues en rêves et en extase, selon le vieux classement par contrastes..., 2. Les modes et les rythmes musicaux et les émotions caractéristiques qu'ils symbolisent et évoquent dans le subconscient..., 3. Les parfums et les saveurs (*laylat al-Qadr* = Nuit des sept parfums)...

2. *Annuaire...*, 42e année, 94. Compte tenu de la tendance occasionnaliste et atomistique de la théologie musulmane primitive, Massignon suggère de « rechercher, dans l'abondante littérature onirocritique de l'Islam, la notation nue, par thèmes détachés, d'une documentation analogue aux « archétypes » étudiés par Jung ». Il en donna l'exemple dans ses *Thèmes archétypiques...* », extraits de la documentation réunie par lui sur la-Ḥallâǧ (*Eranos-Jahrbuch, loc. cit.*, 244 *sqq.*).

3. Éd. Bûlâq, 1284, 228 *sqq.*

4. *Cf. Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, 175 *sqq.*

5. *Taṣawwur*an *wa-awhâm*an ; sur le sens philosophique de ces termes, *cf.*, pour le premier, H. A. Wolfson, *The terms of taṣawwur and taṣdîq in Arabic philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents*, in *The Moslem World*, April 1943, 114-128 ; pour le second, S. Pinès, *Nouvelles études sur Awḥad al-Zamân Abû l-Barakât Al-Baghdâdî*, in *Mém. de la Société des Ét. Juives*, I, Paris, 1955, Appendice II.

cœur ; et quand la sensation externe s'est arrêtée, ces illusions se séparent des données acquises par les sens et la nécessité ; d'où l'intensification d'un tel état chez celui qui s'y trouve. Mais, quand il se réveille, les états qu'il s'était imaginés, s'affaiblissent au regard de l'action de sa faculté sensitive qui s'exerce par la vue réelle des choses et l'acquisition des connaissances nécessaires. Cela est comparable à ce qui se produit dans la lumière d'une lampe, quand l'obscurité s'intensifie ; mais, quand le soleil se lève, sa lumière éclipse celle de la lampe ; cette dernière recule alors devant celle du soleil. Ainsi, l'état de sommeil est pareil à la lumière de la lampe et l'état d'éveil à la lumière du jour. Le dormeur qui se réveille, se souvient des images qui se représentaient à lui dans le sommeil. Puis, ces phénomènes et pensées qui venaient dans son cœur, dans l'état de sommeil, avaient pour source tantôt le démon, tantôt les préoccupations de l'âme, tantôt les suggestions de l'ange, tantôt un mode de révélation par lequel Dieu commence par créer de tels états dans son cœur ; (ce qui est confirmé par) le *ḥadîṯ* : « Celui qui est le plus véridique parmi vous est celui dont les rêves sont les plus véridiques » (1).

Mais, si les mystiques sont d'accord sur la valeur révélatrice du rêve, ils divergent au sujet du sommeil, dont il émane. En effet, certains d'entre eux dénoncent le sommeil comme « frère de la mort » et comme occasion de châtiment divin. Pour eux, si le sommeil était bon, il existerait au paradis. Trois arguments bibliques viennent s'ajouter à *Cor. 6*,60 et *39*,42 : D'abord, c'est du sommeil que Dieu fit tomber sur Adam que sortit Ève, source de tous les maux ; ensuite, c'est parce qu'il s'était endormi qu'Abraham reçut l'ordre de sacrifier Ismaël (*cf. Cor 37*,102) ; et, enfin, Dieu révéla à David : « Démens quiconque prétend m'aimer et qui, la nuit venue, s'endort loin de moi ». D'autre part, le sommeil est l'opposé de la science ; c'est pourquoi [Abû Bakr Dulaf b. Ǧaḥdar] aš-Šiblî (m. 334/996) dit : « Le plus petit somme, dans l'espace de mille ans, est une ignominie » ! Il disait aussi : « Le Vrai m'apparut et dit : « Quiconque dort, se distrait et quiconque se distrait, un voile s'interpose (entre lui et Moi) » ! Après cela, aš-Šiblî s'enduisait les yeux de sel, afin d'échapper au sommeil.

1. اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثا

Pour d'autres, le sommeil est un bienfait de Dieu qui, disent-ils, « s'enorgueillit du serviteur, s'il s'endort en priant, et dit : « Voici que l'esprit de mon serviteur est auprès de moi et son corps entre mes mains » ; ce que le maître [Abû ʿAlî ad-Daqqâq] explique en ces termes : « Son esprit est dans la position du confident et son corps sur le tapis de l'adoration ». D'ailleurs, « quiconque s'endort en état de pureté, il est permis à son esprit de tourner autour du Trône et d'adorer Dieu ». De plus, Dieu n'a-t-Il pas dit : « Et Nous avons fait de votre sommeil un repos » (*Cor.* 78,9) ?

Le même maître, Abû ʿAlî ad-Daqqâq, racontait qu'« un homme se plaignit à un *šayḫ* de dormir beaucoup ; ce dernier lui dit : « Va et remercie Dieu de ta bonne santé ! Combien de malades désirent pouvoir goûter un moment au sommeil dont tu te plains » ! On a dit aussi que rien n'est plus contrariant pour Iblîs que le sommeil du pécheur ; il se demande quand il se réveillera pour transgresser la volonté de Dieu, à tel point que l'on considère le sommeil comme le meilleur état pour le pécheur ; ainsi, si le temps n'est pas pour lui, il n'est, du moins, pas contre lui.

Šayḫ al-Kirmânî, raconte encore ad-Daqqâq, avait pris l'habitude de ne plus dormir ; mais, une fois, il fut vaincu par le sommeil et vit alors le Vrai, gloire lui soit rendue ! À partir de ce moment-là, il recherchait le sommeil. À ceux qui lui demandaient la raison de ce revirement, il répondit : « J'ai vu la joie de mon cœur dans mon sommeil,/ c'est pourquoi j'ai aimé sommeiller et dormir ».

Spécimens de rêves de mystiques

Nombreux sont les rêves de mystiques réunis par Qušayrî dans ce chapitre relatif à la *ru'yâ*. Une matière essentiellement primitive est la vision de houris qui restent dans l'esprit fasciné du rêveur. Fréquents sont les rêves d'enseignement d'un maître décédé, avec les termes *ʿiẓnî, awṣinî*. Le maître, vu en songe, est questionné sur son devenir, sur le jugement dont il a été l'objet, sur un point particulier de sa doctrine. Le rêve sert parfois à sanctionner un jugement (1) ; les visions d'Iblîs sont fréquentes (2).

1. *Cf.* les cas de Ǧâḥiẓ (p. 231) et de ʿAbdallâh az-Zarrâd (p. 232).
2. Sur ce chapitre, *cf.* R. Hartmann, *Al-Kuschairis Darstellung des Ṣûfîtums, mit Übersetzungs-Beilage u. Indices*, Berlin 1914, (*Türkische Bibliothek*, 18), pp. 163-167.

Sur l'ensemble, trois rêves ont retenu notre attention : le premier est relatif à un rite d'initiation du mystique par ablution. Un mystique raconte avoir vu en songe « l'Envoyé de Dieu entouré d'un groupe de *faqîrs* ; et voilà que deux anges descendirent du ciel, tenant l'un une bassine, l'autre une cruche. La bassine fut posée devant l'Envoyé de Dieu qui se lava les mains ; puis, il ordonna que tous se lavent les mains. Enfin, la bassine fut mise devant moi ; mais l'un des anges dit à l'autre : « Ne verse pas de l'eau sur ses mains ; il n'est pas d'eux ». J'ai dit : « Ô Envoyé de Dieu, ne rapporte-t-on pas que tu as dit : « L'homme est avec celui qu'il aime ? — Si, répondit-il. — Mais moi je t'aime, dis-je, et j'aime ces *fuqarâ'* ». Alors, le Prophète dit à l'ange : « Verse sur sa main ; il est d'eux » (1).

Le deuxième appartient aux rêves de personnalisation des réalités spirituelles. Abû Bakr al-Kattânî raconte : « J'ai vu en songe un jeune homme si beau que je n'avais jamais vu de semblable auparavant. Je lui demandai : « Qui es-tu ? — La piété, me répondit-il. — Où habites-tu ? — Dans tout cœur triste », répondit-il. Puis, je me tourne et je vois une femme noire, la plus laide qui puisse être. Je demandai : « Qui es-tu ? — Je suis le rire, répondit-elle. — Où habites-tu ? — Dans chaque cœur joyeux et très gai », répondit-elle. Je me suis alors réveillé et j'ai pris la résolution de ne plus rire que malgré moi » (2).

Le troisième est un rêve thérapeutique. Sammâk b. Ḥarb raconte : « J'ai perdu la vue. Mais j'ai vu en songe comme si quelqu'un me disait : « Va à l'Euphrate, plonge-toi dans ses eaux et ouvre les yeux » ! Je fis (ce qu'il me dit) et je recouvrai la vue » (3).

Ainsi, la mystique conserva au rêve toutes ses prérogatives, tout en l'adaptant à ses exigences particulières et en le dotant d'une thématique propre. C'est, d'ailleurs, grâce à sa prodigieuse faculté d'adaptation que le rêve doit sa survie à travers les âges. Il fait partie intégrante de la vie quotidienne des hommes et évolue avec cette dernière dont il n'est, en définitive, que l'écran invisible qui en enregistre les fluctuations.

Rêves d'information

Parallèlement au domaine mystique, certains faits attestent la permanence du recours au songe comme un mode d'information. Ibn

1. Qušayrî, *op. cit.*, 223.
2. *Ibid.*, 234.
3. *Ibid.*

Ḫallikân (m. 681/1282) raconte avoir vu en songe al-Mubarrad à qui il reprocha d'avoir attribué à Abû Nuwâs une erreur grammaticale. Al-Mubarrad en était très étonné et en avait honte. La réalité de ce rêve découle des circonstances précises et détaillées que l'auteur fournit (1).

Plus étonnante encore est la foi qu'accorde l'historien Ibn al-Muǧâwir (m. 690/1291) à ses rêves ; à maintes reprises, il s'y fie pour décider de certains faits ; le récit de ces derniers est introduit par la formule : « J'ai vu en songe quelqu'un me dire ... » (2).

Notre étonnement n'est pas moins grand en apprenant, par Yâqût (3), que « les habitants d'Alep ont érigé un *martyrium* (*mašhad*) pour lequel ils ont dépensé beaucoup d'argent, parce que, prétendent-ils, ils auraient vu ʿAlî en songe à l'endroit même (où ils l'ont fait construire) ». Il en est de même des habitants de Ḥimṣ qui érigèrent un *martyrium* à ʿAlî, abritant une cippe laquelle porte son empreinte digitale que quelqu'un d'entre eux aurait vue en songe (4) !

Les Mille et Une Nuits

Mais la peinture la plus réaliste d'une société en pleine effervescence se trouve dans les multiples rêves contenus dans les *Mille et Une Nuits*. Dans ses *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits* (5), Nikita Elisséeff classe ces rêves en allégoriques (6), prémonitoires (7) et expliqués (8). La plupart de ces rêves sont des rêves-messages ; ils contiennent peu d'éléments symboliques. Là aussi, le rêve s'adapte aux conditions sociales ; il reflète, comme dans un miroir, les passions d'hommes en quête de plaisir, de richesse et de descendance. On se sent dans un monde où les préoccupations religieuses passent tout-à-fait au second

1. *Wafayât*, I, 707.
2. رأيت في المنام كان قائلا يقول لي : *cf. Târîḫ al-Mustabṣir*, éd. O. Löfgren, I, 46 ; 15-16 ; 49-50 ; 55 ; II, 174.
3. II, 308.
4. *Ibid.*, 336.
5. *Publications de l'Institut Français de Damas*, Beyrouth 1949, 241 p.
6. *Cf.* p. 159, nos 9a et 143.
7. *Cf.* pp. 159-60 : nos 9a, 14, 27, 44, 46, 47, 63, 94, 116, 120, 120, 128, 142a, 143, 146, 148, 152, 167, 168.
8. *Cf.* p. 160, nos 128, 143, 146, 152.

plan (1). Néanmoins, les injonctions du rêve, en dépit de sa « sécularisation », sont l'objet d'une obéissance aveugle (2).

Dans la première partie de ce chapitre qui déborde quelque peu l'époque proprement arabe, dans un souci qui ne se justifie que par le désir de démontrer l'étonnante continuité du prestige dont jouit l'oniromancie en Islam à travers toutes les époques et toutes les contrées, nous avons réuni les *membra disjecta* d'une science qui, jusqu'au IIIe/IXe siècle, n'avait encore connu ni classification méthodologique ni symbolique précise et stable. Les onirocrites s'alimentaient aux sources intarisables de la tradition orale, une tradition que la mémoire des hommes, la fantaisie de leur imagination et les péripéties de leur existence pouvaient continuellement modifier.

Premiers essais de classification de la matière onirocritique

À travers les récits de rêves que nous avons vus précédemment, on peut aisément constater l'existence de certaines constantes symboliques et de certaines techniques ; il existe même déjà un style onirocritique et des clichés qui lui sont propres. À l'exemple de la *Sîra*, des *Maǵâzî* et du *Ḥadîṯ*, l'idée d'un recueil d'interprétation de songes ne va pas tarder à naître. Déjà, dans les *Ṭabaqât* d'Ibn Saʿd (m. 230/845), secrétaire d'al-Wâqidî (m. 207/823), historien des conquêtes, apparaît une liste de rêves interprétés par Ibn al-Musayyab qui vivait sous le calife ʿAbd al-Malik (65-86/685-705). Elle présente une telle unité qu'il nous est loisible de penser qu'Ibn Saʿd l'a empruntée telle quelle à une source qui lui est antérieure. Comme c'est le premier essai de recueil d'un genre littéraire qui va connaître une large expansion, qu'il nous

1. Sur l'ensemble, quatre rêves peuvent avoir une portée religieuse : Une voix dit en rêve à une juive de se convertir à l'Islam pour pouvoir épouser un musulman (no 142) ; une chrétienne se convertit à l'Islam à la suite d'un rêve (no 94) ; un rêve avertit un israélite que seule la prière d'un certain pieux peut lui rendre la nuée qu'il a perdue et qui l'abreuvait (no 116) ; ʿAlî Ḫôǧa se décide à partir en pèlerinage après qu'un rêve l'en eût prévenu trois fois (no 168).
2. Le fils de Ḥâtim aṭ-Ṭâʾî fut prévenu par un rêve d'avoir à remplacer le chameau qu'un roi sacrifia, à la suite d'un rêve, sur la tombe de son père (no 14) ; al-Maʾmûn est averti par un rêve d'aider Abû Ḥasan qui est dans la gêne (no 44) ; un marchand ruiné obéit à un rêve qui lui promet la fortune au Caire ; il s'y rend (no46) ; un voleur est prévenu en songe d'un dépôt laissé par un vieillard ; il va le réclamer (no 120) ; un roi rêve qu'il pourra avoir des enfants, s'il mange des grains de grenade ; ce qu'il fait (no 167).

soit permis de citer intégralement cette liste, de telle sorte que son unité littéraire et la variété de ses thèmes oniriques en fassent apparaître l'auteur comme le premier codificateur de la matière onirocritique [1].

Liste d'Ibn al-Musayyab

1. ʿUmar b. Ḥabîb b. Qubayʿ raconte : « J'étais assis chez Saʿîd b. al-Musayyab un jour où les soucis m'accablaient et une dette me tourmentait ; j'avais eu recours à sa compagnie, ne sachant pas où aller. Alors, vint à lui un homme qui lui dit : « O Abû Muḥammad, j'ai fait un rêve. — Lequel, demanda-t-il ? — Je me suis vu saisir ʿAbd al-Malik b. Marwân, le coucher face contre terre et lui enfoncer quatre pieux dans le dos ! — Ce n'est pas toi qui l'as vu lui dit Ibn al-Musayyab ! — Si, c'est moi qui l'ai vu, répondit-il. — Je ne te l'interprète pas, répliqua Ibn al-Musayyab, si tu ne me le dis pas ! — C'est Ibn az-Zubayr qui l'a vu, répondit l'homme, et c'est lui qui m'envoie à toi. — Si son rêve est véridique, dit Ibn al-Musayyab, ʿAbd al-Malik b. Marwân le tuera et de la descendance (*ṣulb*) de ʿAbd al-Malik quatre (hommes) sortiront qui seront tous califes » ! ʿUmar b. Ḥabîb ajoute : « Je me suis introduit auprès de ʿAbd al-Malik à Damas (bi-š-Šâm) et je l'en ai informé, de la part de Saʿîd b. al-Musayyab. Il s'en est réjoui et m'a demandé des nouvelles de Saʿîd [2] ; je lui en ai donné. Ensuite, il a fait régler mes dettes et j'ai bénéficié de ses bienfaits ».

2. Un homme dit : « J'ai vu comme si ʿAbd al-Malik b. Marwân urinait dans la direction de la mosquée du Prophète, quatre fois. J'en ai parlé à Saʿîd b. al-Musayyab ; il m'a répondu : « Si ton rêve est véridique, il s'élèvera de sa descendance (*ṣulb*) quatre califes ».

Ici est intercalée une brève notice, rapportée de Muḥammad b. ʿUmar, sur Ibn al-Musayyab : Il était, dit-il, « parmi les plus compétents dans l'interprétation des songes. Il avait appris cela d'Asmâ', fille d'Abû Bakr, qui l'avait elle-même appris de son père ».

3. Šarîk b. Abî Namir raconte : « J'ai dit à Ibn al-Musayyab : « J'ai vu en songe mes dents tomber dans mes mains, puis, je les ai enfouies dans la terre ». Il répondit : « Si ton rêve est véridique tu enterreras [ceux qui sont comme] tes dents dans la famille ».

1. *Cf.* V, 91-93.
2. Ibn al-Musayyab avait refusé de prêter serment d'obédience (*bayʿa*) à Ibn az-Zubayr à Médine ; ce dernier le fit flageller (Ibn Saʿd, V, 90).

4. Un homme dit à Ibn al-Musayyab : « Je me vois urinant dans mes mains ». Il répondit : « Crains Dieu ! Tu as contracté un mariage illicite ». Il chercha et trouva qu'il s'agissait d'une femme dont il était le frère de lait ».

5. Un autre homme vint le voir et lui dit : « Ô Abû Muḥammad, je me vois uriner dans le tronc d'un olivier » ! Il répondit : « Regarde quelle femme tu as épousée ! Tu as contracté un mariage illicite ». Il chercha et trouva qu'il s'agissait d'une femme qui lui était illicite ».

6. Un homme lui dit : « J'ai vu une colombe se poser sur le minaret de la mosquée ». Il répondit : « Al-Ḥaǧǧâǧ épousera la fille de ʿAbdallâh b. Ǧaʿfar b. Abî Ṭâlib ».

7. Un homme vint voir Ibn al-Musayyab et dit : « Je vois un bouc venir en courant de la Ṯaniyya [1] et dire : « Égorge ! Égorge » ! J'ai égorgé ». Il répondit : « Ibn Umm Ṣilâ' est mort ». C'était un homme affilié aux habitants de Médine ; il dénonçait les gens ».

8. Un homme de Fahm dit à Ibn al-Musayyab qu'il se voyait en rêve avancer à travers le feu. Il répondit : « Si ton rêve est véridique, tu ne mourras pas avant de t'embarquer sur la mer, puis tu seras tué ». Il s'embarqua sur la mer, où il faillit périr, puis il fut tué par le sabre le Jour de Qudayd ».

9. Al-Ḥusayn b. ʿUbaydallâh raconte : « Je désirais avoir des enfants ; mais je n'en ai pas eu. J'ai dit à Ibn al-Musayyab : « Je vois que des œufs ont été déposés dans mon giron ». Il répondit : « Les gallinacées proviennent de Perse (*ʿaǧamî*) ; cherche-toi quelque chose de ce côté-là ». J'ai pris alors une concubine et j'ai eu des enfants, alors qu'auparavant je n'en recevais pas ».

Note sur Ibn al-Musayyab de ʿUṯaym b. Nasṭâs : « J'ai entendu Saʿîd b. al-Musayyab dire à l'homme qui avait vu un songe et qui le lui avait conté : « Que ce que tu as vu soit [pour ton] bien » !

10. Ibn al-Musayyab dit : « Les dattes mûres et sèches, en songe, sont des moyens de subsistance (*rizq*), quelle que soit l'époque à laquelle on les voit ; (par contre) les dattes fraîches ne le sont qu'en leur temps ».

11. Il dit aussi : « La fin — c'est-à-dire le délai d'interprétation — du rêve est de quarante ans » [2].

12. Et encore : « Le cep, en songe, est fermeté dans la foi ».

1. Il s'agit vraisemblablement d'aṯ-Ṯaniyya l-bayḍâ', défilé à proximité de la Mekke, sur la route venant de Médine (Yâqût, I, 936).
2. اخر الرؤيا اربعون سنة يعني في تأويلها .

13. Un homme lui dit : « Ô Abû Muḥammad, j'ai vu que j'étais assis à l'ombre et que je me suis levé (pour m'asseoir) au soleil ». Ibn al-Musayyab lui répondit : « Par Dieu, si ton rêve est véridique, tu sortiras de l'Islam » ! L'homme ajouta : « Ô Abû Muḥammad, il me semble que l'on m'a forcé d'aller au soleil ; c'est alors que je me suis assis » (1). Il répondit : « Tu seras contraint d'apostasier ». Il fut fait prisonnier sous ʿAbd al-Malik et fut contraint d'apostasier. Puis il vint à Médine où il racontait cela ».

Plus loin (p. 106), Ibn Saʿd définit en quelques mots la personnalité d'Ibn al-Musayyab. « Il était, dit-il, un compilateur de bonne foi, un rapporteur sûr de nombreux *ḥadîṯs*, versé en jurisprudence ; il inspirait confiance et il était pieux, grand et digne ».

Le qualificatif de *ǧâmiʿ*, « compilateur », qui lui est appliqué, incline à penser que ce collectionneur de traditions et de décisions juridiques a pu réunir lui-même ses propres interprétations onirocritiques. L'absence de transmetteurs en tête de chacun des songes rapportés de lui (seuls les nos 1, 3, 9 portent les noms de leurs auteurs et transmetteurs) indiquerait que cette liste était déjà dressée du temps d'Ibn al-Musayyab et peut-être par lui-même. Ibn Saʿd l'aurait-il prise intégralement ou s'est-il contenté d'un choix, nous ne le saurons jamais. Toujours est-il que l'idée d'un recueil de songes interprétés ou de règles d'interprétation (*cf.* les nos 10-12) connaît déjà une ébauche qui ne tardera pas à se développer avec Ibn Sîrîn (m. 110/728), le grand ancêtre de l'onirocritique musulmane.

Ibn Sîrîn

Que ce soit à Ibn Sîrîn que la tradition assigna ce rôle, plutôt qu'à son précurseur, cela ne laisse pas de surprendre. En effet, Ibn Saʿd semble faire plus de place à Ibn al-Musayyab, comme onirocrite, qu'à Ibn Sîrîn, auquel il consacre un plus long paragraphe, mais en tant que traditionniste (2). Parlant de lui, il utilise presque les mêmes termes. « Il était, dit-il, (un traditionniste) de bonne foi ; il inspirait confiance et il était grand et digne ; il était versé en jurisprudence et c'était un *imâm* d'une grande science et d'une grande piété. Il était sourd. Il naquit deux ans avant la fin du califat de ʿUṯmân » (3).

1. l'éditeur lit : *fa-ḫusiltu*, « et je fus rejeté » ; il nous a semblé plus conforme au contexte de lire : *fa-ǧalastu*.
2. VII, 1, pp. 140-150.
3. *Ibid.*, 140.

À ma connaissance, la seule interprétation de rêve d'Ibn Sîrîn, rapportée par Ibn Saʿd, est celle qui est relative à al-Ḥasan al-Baṣrî, décédé la même année que lui (110/728) : « Un homme dit à Ibn Sîrîn : « J'ai vu un oiseau en vol, saisissant al-Ḥasan [b. Abî l-Ḥasan al-Baṣrî], le laisser tomber comme un caillou (*ḥaṣâhu*) dans la mosquée » (1). Il répondit : « Si ton rêve est véridique, al-Ḥasan mourra [bientôt] ». Ce dernier ne vécut, après cela, que peu de temps » (2).

Mais, d'Ibn Saʿd à al-Ǧâḥiẓ (m. 255/869) et à Ibn Qutayba (m. 276/889), la renommée d'Ibn Sîrîn comme onirocrite a fait du chemin et éclipsé celle d'Ibn al-Musayyab. En effet, il paraît faire autorité en onirocritique dans le *K. al-Ḥayawân* de Ǧâḥiẓ, bien qu'il n'y soit cité sûrement que trois fois en tant qu'onirocrite. La première fois, c'est à propos du chien que son témoignage est invoqué : « Le chien, vu en songe, dit-il, est un homme obscène ; s'il est noir, l'homme est un Arabe ; s'il est noir et blanc, l'homme est un non Arabe ». Al-Ǧâḥiẓ mentionne, à la suite, deux rêves relatifs au chien, l'un rapporté par al-Aṣmaʿî de Ḥammâd b. Salama, lequel l'avait entendu du rêveur lui-même, à savoir le neveu d'Abû Bilâl b. Udayya, qui dit : « J'ai vu Abû Bilâl en songe (comme) un chien dont les yeux coulaient ; il disait : « Nous nous sommes métamorphosés, après vous, en « chiens du feu » (3). L'autre se rapporte au massacre de Karbalâʾ : « Quand Šimr b. Ḏî l-Ǧawšam sortit pour combattre al-Ḥusayn b. ʿAlî, ce dernier vit en songe un chien noir et blanc laper dans leur (lui et ses compagnons) sang. Il l'interpréta par leur massacre [par] Šimr qui avait la peau écorchée par la lèpre » (4).

La deuxième fois, il est cité, sur l'autorité d'al-Aṣmaʿî, comme l'interprète d'un rêve fait par un vieil homme de Ṯaqîf, lequel envoya son fils auprès d'Ibn Sîrîn pour en obtenir l'interprétation ; cet homme avait vu « une autruche qui moulait ». Ibn Sîrîn dit : « C'est un homme

1. Abdel Daïm, *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sîrîn*, Damas 1958, p. 9, comprend mal cette phrase : « Je vis en rêve un oiseau enlevant al-Ḥasan al-Baṣri de son oratoire personnel » !
2. Ibn Saʿd. VII, 1, p. 126 *sq.* (et non 136-7, comme dans Abdel Daïm) ; allusion à l'onirocrite, selon ce dernier, dans VII, 2, pp. 27 et 28.
3. *Ḥayawân*, I, 130. *Le* sobriquet de *kilâb an-nâr* était donné aux Ḫâriǧites (*ib.*, 131).
4. *Ibid.* ; *cf.* également IV, 89, où il est dit, selon al-Aṣmaʿi, qu' « un homme vit en songe des serpents dans les pièces de sa maison. Il interrogea à ce sujet Ibn Sîrîn ou un autre (interprète) ; il lui répondit : « c'est un homme qui reçoit chez lui les ennemis des musulmans ». Effectivement, les Ḫâriǧites se réunissaient dans sa maison ».

qui a acheté une jeune esclave qu'il a cachée chez les B. Ḥanîfa ». Après une scène de ménage avec sa femme, l'homme dut avouer (1).

La troisième fois, Ibn Sîrîn est cité à propos de l'éléphant. « On l'interrogea au sujet d'un homme qui vit en songe comme s'il montait un éléphant. Il répondit : « C'est une affaire énorme qui est sans utilité ». Al-Ǧâḥiz mentionne, à la suite, un rêve dont l'interprétation est imputée à al-Ḥaǧǧâǧ : « Un homme lui dit : « J'ai vu en songe que l'un de tes gouverneurs de province revint (sous l'aspect d'un) éléphant ; alors, sa tête fut coupée ». Il dit : « Si ton rêve est véridique, Zâhir b. Buṣbuhrî périra » (2).

Ces exemples démontrent l'existence, dans la première moitié du IIIe/IXe siècle, d'un code d'interprétation des songes, réunissant certaines constantes symboliques, couvert par l'autorité d'Ibn Sîrîn. Dans la seconde moitié de ce même siècle, Ibn Qutayba, auquel on attribue un traité onirocritique (3), connaissait Ibn Sîrîn comme onirocrite et le cite comme tel dans le *Ta'wîl muḫtalif al-ḥadîṯ* (4), Dans les *ʿUyûn al-aḫbâr* (5), il rapporte de lui un récit de rêve amputé de son interprétation : « Un homme vit en songe qu'il avait des moutons et qu'on lui offrait huit [*dirhams*] par tête (6) ; il ouvrit les yeux et ne vit personne ; il les referma et dit : « Donnez quatre par tête ! » [Et Ibn ʿAbdrabbih (m. 328/940) continue : « Je n'ai rien reçu ». Alors Ibn Sîrîn dit : « Peut-être ces gens ont-ils observé un défaut dans les moutons et n'en ont-ils plus voulu » (7) !] Est-ce une interprétation, est-ce une plaisanterie? Nous savons, en tous cas, par le même Ibn Qutayba qu'« Ibn Sîrîn

1. *Ib.*, IV, 119. AL-ǦÂḤIẒ ajoute : وما اعرف هذا التاويل ولولا انه من حديث الاصمعي مشهور ما ذكرته في كتابي . Que l'autruche symbolise la jeune fille, il n'y a rien d'étonnant, et que « moudre » s'applique aux Banû Ḥanîfa, cela s'explique par le fait qu'ils devaient être parmi les rares tribus arabes qui utilisaient la farine, du moins, dans le culte (T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. al-Uqayṣir.).

2. *Ibid.*, VII, 57 *sq.* Quelques citations plus tardives sont signalées *ap.* G. E. VON GRUNEBAUM, *A note on Arabic Dream-interpretation*, in *The Psychoanalytic Review* 30/1943, 140-1.

3. *Cf. infra*, p. 316 *sqq.*.

4. Éd. du Caire 1326 h., 448 *sq.* ; trad. LECOMTE, *Le traité des divergences du Ḥadîṯ*, Damas, Institut Fr., 1962, p. 381.

5. Éd. du Caire, I, 38.

6. ثانية ثانية, comp. *ʿIqd*, III, 315 : ثانية دراهم .

7. *ʿIqd*, I, 204.

riait jusqu'à ce que sa salive coulât »(1) et nous savons aussi par Ibn ʿAbdrabbih que « quand on l'interrogeait sur une question susceptible d'induire en erreur (*uġlûṭa*), il disait à celui qui la lui posait : « Garde-la pour la poser à ton frère Iblîs » (2) !

À en croire un auteur récent (3), relatant une conversation entre al-Ḥasan al-Baṣrî et Ibn Sîrîn, la renommée de ce dernier comme onirocrite datait de son vivant. En effet, al-Ḥasan lui aurait dit : « Tu interprètes le songe comme si tu étais de la famille de Jacob » (*âl Yaʿqûb* : *Cor. 12*,6) ! Ibn Sîrîn lui aurait répondu : « Tu interprètes le Coran comme si tu avais été présent lors de sa révélation » !

Un fait est certain, c'est qu'au IIIe/IXe siècle, l'autorité d'Ibn Sîrîn était largement reconnue. Déjà dans la seconde moitié du siècle précédent, son nom figure parmi les ancêtres de l'onirocritique dans le *Dustûr fî t-taʿbîr* d'Abû Isḥâq al-Kirmânî, traité qui, jusqu'à preuve du contraire, est le plus ancien qui nous soit connu (4). Dans son introduction, al-Kirmânî donne ses sources et dit s'être servi « des feuillets d'Abraham, des livres de Daniel, de ce qui est rapporté de (*ʿan*) Saʿîd b. al-Musayyab et de ce qui est rapporté d'Ibn Sîrîn » (5).

De cette phrase découle, cependant, que l'autorité d'Ibn Sîrîn ne dépassait encore en rien celle d'Ibn al-Musayyab ; ce qui permet de penser qu'il n'y avait pas encore d'écrits portant son nom (6). C'est à partir du IVe/Xe siècle que de simple onirocrite il devint auteur d'un traité onirocritique (7).

Premiers traités onirocritiques

D'Ibn al-Musayyab à Abû Isḥâq al-Kirmânî qui vivait sous al-Mahdî (158-169/775-785), en passant par Ibn Sîrîn, l'oniromancie arabe devint

1. *ʿUyûn*, I, 318. 2. *ʿIqd*, *loc. cit.*

3. ABÛ L-QÂSIM MUḤ. AL-ḤAFINÂWÎ, *Taʿrîf al-Ḫalaf bi-riǧâl as-Salaf*, I, Alger 1907, p. 94 (dans la biographie de Muḥ. b. Ibrâhîm al-ʿAbdarî al-Iblî) ; il ne cite pas sa source.

4. *Cf. infra*, p. 345, nº 67. L'œuvre d'AL-KIRMÂNÎ semble avoir été largement utilisée par AS-SÂLIMÎ (*cf. infra*, p. 352, nº 103).

5. *Cf.* Ḥ.Ḫ. V, 63 : ... من صحف ابراهيم ومن كتب دانيال وعن سعيد بن المسيب وعن ابن سيرين .

6. Cela fut déjà remarqué par M. STEINSCHNEIDER, *Ibn Shahin und Ibn Sirin. Zur Literatur der Oneirokritik*, in ZDMG 17/1863, 244.

7. On trouvera quelques indications de sources relatives à cette époque *ap.* GAL S I, 102 et ABDEL DAÏM, *op. cit.*, 10 *sqq.* Sur l'œuvre qui lui est attribuée, *cf. infra*, p. 355, nº 117).

une science relativement disciplinée, se conformant de plus en plus à une symbolique définie sur la base d'une longue tradition et sur l'expérience de nombreuses générations. Certes, la connaissance des onirocrites était encore bien plus pratique que théorique ; si la matière onirocritique était abondante, sa fixation par écrit présentait des difficultés.

En effet, aligner des exemples d'interprétations de songes, comme dans la liste d'Ibn al-Musayyab, ne pouvait satisfaire ni le praticien, ni le profane. Il ne s'agit, après tout, que de cas particuliers, d'où il n'est pas toujours aisé de dégager les constantes symboliques qui peuvent servir à l'interprétation d'autres rêves. Encore moins satisfaisante était la méthode consistant à aligner les unes à la suite des autres des constantes symboliques, tel que cela se dégage des exemples empruntés par al-Ǧâḥiẓ à Ibn Sîrîn ou même déjà chez Ibn al-Musayyab (*cf.* n°s 10-12). L'utilisateur devait chaque fois relire tout le traité pour retrouver les éléments d'interprétation de son rêve. Par conséquent, il manquait une méthode pratique de classification des rêves, selon des catégories précises, illustrées, autant que possible, par des exemples concourant à rendre plus claire la portée des constantes symboliques dans l'esprit du profane.

Tout porte à croire que c'est pour ce dernier que l'effort de fixation par écrit de la matière onirocritique et de sa classification avait été entrepris. L'absence en Islam de caste sacerdotale, le caractère religieux de l'oniromancie, la nécessité de connaître le message des songes et l'impossibilité d'avoir toujours à sa portée un interprète qualifié, a dû pousser les onirocrites à « démocratiser » cette science, en la mettant à la disposition des profanes. Les premiers à avoir encouragé une telle entreprise devaient être les califes et les princes. Il est fort probable que le *Dustûr* ou Code du Kirmânî ait été commandé par al-Mahdî et que la traduction des Oneirocritica d'Artémidore d'Éphèse, par al-Ma'mûn, comme le sera l'œuvre la plus imposante en la matière, à savoir *al-Qâdirî fî t-ta'bîr*, composé, en 397/1006, par ABÛ SA'ÎD NAṢR B. YA'QÛB AD-DÎNAWARÎ, pour le calife al-Qâdir bi-l-Lâh (381-422/991-1031).

Le traité attribué à Ibn Qutayba

Nous ignorons comment ont été composés les deux traités les plus anciens, à savoir le *Dustûr* d'al-KIRMÂNÎ et le *Ta'bîr ar-ru'yâ* d'IBN QUTAYBA. De ce dernier, il semble subsister toutefois une copie ou,

du moins, des extraits, dans le fonds d'*Is. Saib Sincer* à Ankara [1] ; mais il faudrait une longue étude comparative pour en établir l'authenticité. À première vue, il s'agit d'un traité comparable au *compendium* de DÂRÎ [2], dont une partie de l'introduction a le même *incipit* que le traité d'Ankara : « Abû Muḥammad 'Abdallâh b. Muslim b. Qutayba dit », seul indice de la prétendue appartenance de l'œuvre à Ibn Qutayba. Fait remarquable, la compilation d'Ankara comprend, avant le traité attribué à Ibn Qutayba (*fol.* 1-179^r^), un autre traité anonyme, ayant une longue introduction théorique, comme le *Muntaḫab* de DÂRÎ, et dont le colophon peut se rapporter à ce dernier : « Ici s'achève le livre abrégé de l'œuvre d'Abû 'Alî » [3]. Or, cette *kunya* d'Abû 'Alî se trouve appliquée à l'auteur du *Muntaḫab* dans le ms. *Bayezît, Umûmî* 3927 [4].

S'il fallait considérer comme authentique la partie du *compendium* de DÂRÎ, attribuée à Ibn Qutayba [5], il en découlerait que l'onirocritique arabe était, déjà au milieu du IIIe/IXe siècle, sinon avant, avec al-Kirmânî, en possession d'une doctrine cohérente sur l'interprétation des songes, avec des principes solides qui seront à la base du développement qu'elle connaîtra ultérieurement. Afin d'avoir une idée précise de cette doctrine, il ne sera pas superflu de donner ici, dans sa majeure partie [6], ce paragraphe attribué à Ibn Qutayba, en attendant qu'une étude critique soit faite ou qu'une nouvelle découverte nous mette en présence de cette œuvre qui, comme le laissent supposer les nombreux écrits d'Ibn Qutayba, devrait contenir des données anciennes relative à la Ǧâhiliyya, comme à la culture persane.

1. Ibn Qutayba dit (*fol.* 9^v^) : « Comme je te l'ai dit, le rêve comporte des variations susceptibles de l'écarter des principes établis, soit par une addition qui intervient, soit par un mot qui s'intercale, et d'en dévier la portée du bien au mal, en fonction de la diversité des

1. *Cf. infra*, p. 350, n° 97. Ce traité est classé par LECOMTE, *Ibn Qutayba*, Damas 1965, 157-8, parmi les « ouvrages disparus ou d'authenticité douteuse ».
2. *Cf. infra*, p. 335, n° 27.
3. تم الكتاب المختصر من تاليف ابي علي . On peut considérer الكتاب المختصر comme le titre et traduire من تاليف par « composé par ».
4. *Cf. infra*, p. 355. n° 27.
5. *Cf.* ms. Paris 2749, *fol.* 9^v^-13^v^.
6. Nous n'en supprimons que les exemples doubles ou multiples relatifs à un même principe.

aspects, des moments et des temps. [D'autre part,] son interprétation peut se faire tantôt à partir de la prononciation du nom, tantôt de sa signification, tantôt de son antonyme ; tantôt à partir du Livre de Dieu, tantôt à partir du *Ḥadîṯ*, tantôt à partir du proverbe courant ou du vers célèbre. [C'est pourquoi,] avant d'énoncer les règles (de cet art), il me faudra donner des exemples d'interprétation, afin de te mettre sur la voie ».

2. « L'interprétation par les noms, nous pouvons la déduire de la prononciation audible (*ẓâhir al-ḥarf*) du mot. Ainsi, un homme qui s'appelle al-Faḍl, tu l'interpréteras par « bienfaits » (*afḍâl*), etc. Parfois le nom n'est considéré que dans l'une de ses parties, à la manière du *qâ'if* et du *zâǧir*. Ainsi, *as-safarǧal*, « coing », vu en songe, s'interprète, si rien ne présage une maladie dans le rêve, par un voyage (*safar*), car l'une de ses parties est *safar* (voyage) ; il en est de même de *sawsan* (lis) ... qui indique « le malheur » (*as-sû'*), à cause de sa première partie ... ou « un malheur qui dure un an » (*sû' sana*).

3. « L'interprétation par le sens, c'est le procédé le plus courant. Ainsi, le cédrat (*al-utruǧǧ*), s'il n'indique pas les biens et les enfants, est à interpréter par le mensonge » ..., du fait que son extérieur est différent de son intérieur » (*fol.* 10r).

4. « L'interprétation par le proverbe courant et l'expression usuelle se fait de la manière suivante : On dit que l'orfèvre (*ṣâ'iġ*), vu en songe, est un menteur, en raison de l'expression courante sur les langues des gens : *Fulân yaṣûġ al-aḥâdîṯ* (Un Tel façonne les mensonges, ou, simplement, ment) ... » (suivent plusieurs autres exemples).

5. « L'interprétation par l'antonyme et l'antithèse se fait de la manière suivante : On interprète les pleurs par la joie, le rire par la tristesse ... ; la peste est la guerre et la guerre est la peste, le torrent est un ennemi et l'ennemi est un torrent ... »

6. « L'interprétation par l'addition ou l'omission (de certains détails). Ainsi, les pleurs annoncent une joie, mais s'ils sont accompagnés de gémissement, ils présagent un malheur ..., les noix signifient une fortune thésaurisée, mais accompagnées du bruit (de leur frottement), elles annoncent une querelle ..., les souris de même couleur sont des femmes, mais, si, parmi elles, s'en trouve des blanches et des noires, elles représentent les nuits et les jours ... »

7. « Le rêve s'interprète parfois selon le moment. Ainsi, quelqu'un qui monte un éléphant gagnera une grande affaire, mais peu utile. Cependant, s'il a vu cela à la lumière du jour, il répudiera sa femme et un malheur lui en viendra ... Le rêve le plus véridique est celui du matin et de l'heure de la sieste. Les meilleures époques de l'année sont celles de la floraison, de la vente des fruits et de leur maturité. Le rêve le plus faible est celui de l'hiver. Le rêve du jour est plus fort que celui de la nuit ».

8. « Le rêve peut dévier de sa signification primitive, en fonction de la physionomie du rêveur, de son métier, de son rang et de sa religion ; il peut être une miséricorde pour l'un et un châtiment pour l'autre ».

9. « Le plus étonnant dans le rêve, c'est que l'homme peut y voir un malheur le frapper ou un bien lui arriver et que ce même malheur et ce même bien l'atteignent dans la réalité. C'est le cas de celui qui rêve à de l'argent qu'(effectivement) il recevra, à un gouvernement de province dont il sera (réellement) investi, à un pèlerinage qu'il accomplira, à un absent qui revient dans le rêve et qui reviendra au réveil ».

10. « Parfois le rêve du jeune garçon s'applique à l'un de ses parents, celui de l'esclave à son maître, celui de la femme à son époux ou aux membres de sa famille.

« On raconte que ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb envoya un juge en Syrie ; ce dernier partit, puis revint avant d'y arriver. Il lui demanda pourquoi il était de retour ; il répondit : « J'ai vu en songe comme si le soleil et la lune se combattaient et que les planètes étaient les unes avec le soleil, les autres avec la lune ». ʿUmar lui demanda : « Avec qui étais-tu ? » Il répondit : « Avec la lune ». Il lui dit alors : « Pars ! Tu ne feras plus rien pour moi » Et il dit : « Nous avons effacé le Signe de la nuit et nous avons fait voyant le Signe du jour (*Cor. 17*,12). À la bataille de Ṣiffîn, l'homme fut tué avec les Syriens. On m'a dit que cet homme était Ǧâbir b. Saʿîd aṭ-Ṭâ'î ... » [1].

11. « Ibn Qutayba dit : L'onirocrite doit examiner avec soin ce qui lui est dit et éviter d'entreprendre une interprétation sans la connaître ; il ne doit pas avoir honte de dire qu'il ne sait pas, quand une interprétation lui échappe. Ibn Sîrîn était un *imâm* dans cet art ; malgré cela, les cas dont l'interprétation lui échappait étaient plus nombreux que ceux qu'il interprétait. Al-Aṣmaʿî raconte d'Abû l-Miqdâm ou de Qurra b. Ḫâlid : « J'étais présent à côté d'Ibn Sîrîn, quand on lui demandait d'interpréter des rêves et je remarquais qu'il en interprétait un sur quarante » [2].

« Ibn Qutayba dit : Cherche à saisir les paroles du rêveur, à les bien

1. Comp. *supra*, p. 291 ; *cf. infra*, p. 326.
2. Comp. *Ta'wîl muḫtalif al-ḥadîṯ*, trad. Lecomte, p. 381.

comprendre ; puis, confronte-les avec les principes (d'interprétation) ; si tu trouves qu'il s'agit de paroles exactes, ayant des significations claires et cohérentes, tu interpréteras le rêve, après avoir demandé à Dieu de t'aider à trouver la vérité. Si tu constates que le rêve supporte deux interprétations contradictoires, tu examineras laquelle est plus conforme aux termes du rêve et plus proche des principes de son interprétation ; c'est cette dernière que tu lui donneras. Si tu notes que les principes sont exacts, à l'exception de certains détails qui ne concordent pas avec le reste, tu laisseras tomber le superflu et tu chercheras à te baser sur ce qui est exact. Si tu vois que tout le rêve est confus et que ses données ne répondent pas aux principes, tu sauras qu'il s'agit de faux rêves (*aḍġâṯ*) ; remets-en (l'interprétation) à plus tard (*arǧi'hâ*). Si tu ne vois pas clair dans une affaire, tu demanderas à Dieu de te la dévoiler ; puis, tu questionneras l'homme sur ses intentions au sujet de son voyage, s'il s'agit d'un voyage, au sujet de sa chasse, s'il s'agit d'une chasse, au sujet de ses paroles, s'il s'agit de paroles. Ensuite, tu jugeras selon l'intention, et s'il n'y a pas d'intention, tu te fonderas sur les choses, comme je te l'ai expliqué ».

12. « Les tempéraments des gens peuvent différer dans le songe ; ils ont chacun dans le rêve leur habitude propre qu'ils connaissent d'eux-mêmes. Cette indication est plus forte que le principe ; on renoncera à ce dernier en faveur de l'habitude ».

13. « On peut changer le mauvais sens initial d'un rêve par de bonnes et pieuses paroles, et son bon sens initial par des paroles obscènes et mauvaises ».

14. « Si le rêve révèle une fornication ou une turpitude, tu voileras cela, en faisant de ton mieux pour le cacher par tes paroles, et tu le diras en secret au rêveur. C'est ainsi que fit Ibn Sîrîn, quand on l'interrogea sur l'homme qui (vit en songe qu'il) cassait des œufs par le haut, en mangeait le blanc et laissait le jaune. Car tu n'es pas (absolument) sûr du (sens du) rêve ; (ton interprétation) n'est que conjecture et probabilité. Si tu dis inopinément au consultant une chose abominable, tu lui attribueras (publiquement) un défaut qu'il n'a peut-être pas ; et s'il l'a, peut-être (en le lui disant secrètement) se ravisera-t-il et ne rechutera-t-il plus ».

15. « Sache qu'(on applique) au rêve la division en genre, espèce et propriété (*ṭab'*). Le genre est comme les arbres, les bêtes féroces et les oiseaux ... ; l'espèce, c'est de reconnaître entre elles les sortes d'arbres, de bêtes féroces et d'oiseaux. Si l'arbre est un palmier, l'homme (vu en songe) sera un Arabe ; car c'est dans le pays des Arabes que se trouve la majeure partie des palmeraies ; si l'oiseau est un paon, l'homme sera un non Arabe ; si c'est une autruche mâle, l'homme sera un nomade arabe. La propriété, c'est de voir quelle est la nature propre de cet arbre ; on jugera de l'homme selon cette propriété. Ainsi, si l'arbre est un noyer, tu appliqueras à l'homme sa nature, à savoir : difficulté des rapports avec les autres, querelles dans les controverses ; si c'est un palmier, c'est un homme qui sait se rendre utile pour le bien, prospère et docile, par suite de la parole de Dieu : « Comme un arbre bon dont la racine est profonde et le faîte au ciel » (*Cor. 14*,24), c'est-à-dire le palmier. Si c'est un oiseau, tu sauras que c'est un homme qui voyage, en raison du vol. Tu considères, ensuite, sa propriété ; si c'est un paon, l'homme sera un non Arabe, beau et fortuné ; si c'est un aigle l'homme sera un roi ; si c'est un corbeau, l'homme sera vicieux, traître, menteur, en raison de la parole du Prophète (?) et parce que Noé l'envoya pour voir si le niveau de l'eau avait baissé ou non ; il trouva un cadavre flottant sur l'eau, s'y arrêta et ne retourna plus. D'où le proverbe, dit à propos de quelqu'un qui tarde à revenir ou part sans revenir : « Le corbeau de Noé ». Si c'est une pie, ce sera un homme sans parole, sans reconnaissance et sans religion ... ; si c'est un vautour, l'homme sera un sultan belliqueux, oppresseur, rebelle, inspirant la crainte, comme le vautour avec ses serres, sa taille, sa force, par rapport aux oiseaux dont il déchiquette les chairs ».

16. Le rêveur doit conter d'une façon exacte son rêve, sans y faire entrer rien qui n'ait été vu par lui ; car il corrompra son rêve, se trompera soi-même et comptera, aux yeux de Dieu, parmi les pécheurs. « On rapporte que 'Alî b. Abî Ṭâlib dit : « Pour le craintif, il n'y a, dans le rêve, que ce qu'il désire », c'est-à-dire son interprétation par son soulagement et la disparition de sa peur. Une personne voit qu'elle a gagné une charge de dattes, mais elle gagne cent *dirhams* ; une autre voit la même chose, mais elle gagne mille *dirhams* ; une troisième voit (encore) la même chose, mais c'est pour elle sa piété et sa justice. Cela dépend de l'application de l'homme, de sa valeur et de son attachement à sa religion ... »

17. « Le rêve le plus véridique (peut) être celui d'un roi ou celui d'un sujet » (1).

18. « Il arrive que la nature de l'homme éprouve de l'antipathie, dans le rêve, à l'égard d'un endroit connu, qu'il peut sciemment situer ou localiser, d'une maison, d'un homme, d'une femme belle ou laide,

1. واصدق الرؤيا رؤيا ملك او مملوك .

connue ou inconnue, d'un oiseau, d'une bête de somme, d'un cri, d'un aliment, d'une boisson, d'une arme, etc., une chose (en somme) dont il est hanté et que chaque fois qu'il voit en songe, il éprouve souci, crainte, pleurs, malheur, symptômes de maladie (*šuḫûṣ*) ou tout autre chose désagréable, tandis que, pour ses autres rêves, il est comme tout le monde, quant à l'interprétation et la symbolique.

« Il arrive, au contraire, que la nature de l'homme éprouve, dans le rêve, de la sympathie pour l'une ou l'autre des choses sus-mentionnées ; elle le hante, et chaque fois qu'il la voit, il acquiert un bien, de la fortune, une victoire ou tout autre chose qu'il désire avoir, tandis que, pour ses autres rêves, il est comme tout le monde, quant à l'interprétation ».

19. « L'homme peut être véridique dans ses paroles, son rêve est aussi véridique ; il peut être menteur dans ses paroles, aimant le mensonge, son rêve est généralement mensonger ; il peut être menteur mais haïssant le mensonge chez les autres, son rêve est pour cela véridique ».

20. « Le rêve de la nuit est plus fort que celui du jour. Les heures où le rêve est le plus véridique sont celles du point du jour ».

21. « Si le rêve est concis, resserré, sans mots superflus ni prolixité, il est de réalisation plus immédiate et plus rapide ».

22. « Garde-toi surtout de t'écarter en quoi que ce soit du sens de l'interprétation d'un rêve, tel qu'il se dégage des principes, ou d'outrepasser les limites qui lui sont prescrites par ces mêmes principes, soit par goût personnel, soit par crainte ; tu mériterais alors d'être pris pour menteur et la voie de la vérité s'obscurcirait devant toi, tandis qu'il t'est possible de garder le silence, s'il te répugne d'en parler ».

23. « Si tu vois en songe quelque chose que tu n'aimes pas, récite, dès ton réveil, le verset du *Kursî* (*Cor.* *2*,255), puis, crache à ta droite et dis : « Je me mets sous la protection du Dieu de Moïse, de Jésus, d'Abraham qui bénéficia de la promesse (*wuffiya*), et de Muḥammad, l'Élu, contre le mal du rêve que j'ai vu, afin qu'il ne me fasse point de mal dans ma religion, dans ma vie d'ici-bas et dans mes moyens d'existence ! Que sa protection soit puissante et que ses louanges soient hautement célébrées ! Il n'y a de Dieu que Lui » !

24. « Sache (distinguer) les époques (favorables au rêve). À l'époque de la fructufication des arbres, le rêve est désirable, (de signification) forte et de réalisation rapide ; à l'époque de la maturité des fruits, de leur exploitation et de leur accomplissement (*fol.* 12^{v}), le rêve est alors plus mûr, plus efficace, plus véridique et plus concordant ; à l'époque

du bourgeonnement et avant la fructufication, le rêve est alors inférieur à ce que je viens de dire, en force, en durée et en portée ».

25. « Si tu décèles chez le rêveur, d'après l'interprétation de son rêve, une impudeur que Dieu a voulu cacher, ne la dévoile pas à ses yeux, (surtout) s'il lui répugne que quelqu'un d'autre en soit informé (et) qu'il est dans une situation sans issue ; mais fais-la lui comprendre par allusion. Au cas où il existe quelque issue pour lui, qu'il persévère dans la désobéissance à Dieu et qu'il est sur le point de récidiver, exhorte-le et sois discret à son égard, comme Dieu l'a commandé. Sois discret au sujet de tout ce que tu apprends, par l'interprétation des songes, des secrets des musulmans et de leurs fautes inavouées ; n'en informe que l'intéressé et n'en parle à personne d'autre ; ne conte le rêve à personne et, si tu le contes, ne nomme point le rêveur. Ne raconte jamais un rêve d'autrui, quand il contient une chose inavouée qui lui répugne ; car, ce faisant, tu médis de la personne à qui appartient le rêve.

26. « N'émets jamais ton opinion sur un rêve avant d'en connaître les modalités d'interprétation, l'importance et les différentes propriétés, tel que cela a été décrit plus haut ; c'est alors (seulement) que tu t'apercevras de l'action du démon pour rendre le rêve confus et corrompu et pour y faire introduire les équivoques et les détails superflus. Si tu le purifies de tous ces inconvénients et que tu découvres ce qui peut en être correct, direct et conforme à la sagesse, en vue de son interprétation, alors cette dernière sera exacte.

« J'ai entendu dire qu'Ibn Sîrîn agissait de la sorte et quand on lui soumettait un rêve, il restait une bonne partie de la journée à questionner le rêveur sur sa condition, sa personne, son métier, sa famille, son genre de vie, sur ce qui lui était connu des questions posées et sur ce qui en était inconnu ; (en somme,) il ne négligeait rien qui fût de nature à fournir (la moindre) indication ; il tenait compte des réponses du rêveur pour statuer sur le rêve (cette dernière phrase est corrompue).

27. « Sache que pour percer dans la science onirocritique, (il te faut posséder) trois sortes de connaissances qui te sont indispensables : la première, c'est d'apprendre les règles avec tous leurs aspects et toutes leurs variétés et d'en connaître le degré de force et de faiblesse, dans le bien comme dans le mal, afin que tu saches le poids des termes à interpréter, par comparaison avec celui des règles à appliquer, pour être en mesure d'apprécier le degré de probabilité ou de certitude dans les questions qui te sont posées. Si, par exemple, dans un rêve qui t'est proposé, il y a des indications en faveur du bien et d'autres en faveur

du mal, pèse en toi-même les deux groupes de données et suppute la force de chacune des deux lois à appliquer ; puis, opte pour la plus probable et la plus forte d'entre elles. La deuxième est de composer ensemble tous les éléments de l'interprétation, de telle sorte que tu en fasses une phrase exacte et conforme à l'esprit de l'interprétation (par la distinction entre) signification forte et signification faible et par l'élucidation de tout ce qui est confusion, désir, inquiétude inspirée par le démon et séduction, de la façon décrite ci-dessus. Si, après cela, tu acquiers la certitude que ce n'est pas un rêve et que son interprétation ne concorde pas, ne le reçois pas. La troisième est l'examen minutieux et la recherche approfondie sur la question posée, jusqu'à la connaître à fond (*fol.* 13r). En dehors des lois de l'interprétation, tu tireras des indices des paroles du rêveur, de leurs (diverses) significations et de leur portée, après les avoir condensées et vérifiées. C'est là, dit-on, le meilleur procédé dans l'interprétation des songes ; il suppose la connaissance des règles d'interprétation, grâce auxquelles l'onirocrite parvient à ses conclusions. Si tout cela s'avère insuffisant, l'imitation des prophètes, des apôtres et des sages du passé conduira, dans ce cas, plus directement à la vérité. Comprends, si Dieu le veut !

« Si tu veux comprendre (comment) peser les termes du rêve comme dans une balance, prends exemple sur cette interprétation qui m'est parvenue d'Ibn Sîrîn : Une femme lui dit avoir vu en songe un homme lié par des chaînes aux pieds (*qayd*) et par un carcan au cou (*ġull*). Il lui répondit : « Cela est impossible, car la chaîne est la persévérance dans la religion et la foi, tandis que le carcan est trahison et apostasie ; le croyant ne saurait être apostat » ! La femme lui dit : « Par Dieu, j'ai vu ce rêve dans de bonnes conditions et j'ai encore devant les yeux le carcan qu'il avait au cou, (fixé) sur un *sâǧûr* [1]. Quand il l'entendit prononcer le mot *sâǧûr*, il s'exclama : « Mais oui, je sais maintenant (ce que cela veut dire) ; car le *sâǧûr* est en bois et le bois, en songe, est mensonge dans la religion, d'après la comparaison de *Cor. 63*,4 : « (Les hypocrites) ... sont comme des morceaux de bois appuyés (les uns contre les autres) ». Ainsi, le *sâǧûr* et le carcan réunis et chacun à part s'interprètent par le mensonge, la trahison et l'apostasie. À eux deux, ils sont plus forts que la chaîne (*qayd*) seule, qui n'a pas d'autre témoin pour la renforcer. C'est un homme qui se donne un père et une tribu qui ne sont pas les siens et qui s'affilie faussement aux Arabes ». La femme dit : « Nous sommes à Dieu et c'est à Lui que nous reviendrons » !

1. Morceau de bois que l'on met au cou du chien.

28. « C'est ainsi que toute interprétation de rêve s'appuie sur un ou deux témoins qui la rendent vraie, à l'instar du récit coranique du rêve de Pharaon (*52*,42 *sqq*) : « Je vois sept vaches grasses, dévorées par sept vaches maigres, etc. », où les vaches grasses sont les années fertiles et les vaches maigres les années stériles ; mais à cela s'ajoute : « Et sept épis verts et sept secs », qui sont les mêmes années que dans l'interprétation des vaches et qui ne sont que des témoins renforçant ces dernières, comme le *sâǧûr*, par rapport au carcan, renforce l'idée de trahison et d'apostasie.

29. « Il n'est pas de science relevant de la sagesse (*ḥikma*) qui ne soit nécessaire pour l'interprétation des songes, y compris les sciences mathématiques, juridiques et linguistiques, les maximes, les institutions religieuses et cultuelles et d'autres sciences. Il te faudra tenir compte des divers éléments d'interprétation fournis par ces sciences. Dans tous les cas, ce que tu connais des principes de l'interprétation, tels qu'ils te sont expliqués, doit avoir plus de poids que ce que te dira le rêveur pour t'en détourner, si digne de confiance et si véridique soit-il.

30. « Sache, enfin, que rien n'a changé dans les règles d'interprétation telles qu'elles étaient employées par les anciens ; ce sont seulement les conditions des gens quant à leurs préoccupations, leurs mœurs, leur préférence de la vie d'ici-bas à celle de l'au-delà, qui ont changé. C'est pourquoi le principe qui s'interprétait par la préoccupation et le désir de l'homme, lesquels s'identifiaient alors avec sa religion, préférée à la vie terrestre, se modifia en fonction du détournement de cette préoccupation de la religion (*fol.* 13v) pour ne plus concerner que la vie terrestre avec ses biens et sa prospérité. Entre la préoccupation des choses religieuses et celle des choses matérielles, la préférence est donnée à cette dernière, sauf chez les pieux et les ascètes. C'est ainsi que les Compagnons du Prophète interprétaient les dattes, vues en songe, par la douceur de la religion, et le miel par la lecture du Coran, la science, la justice, du fait que la douceur de tout cela occupait leurs cœurs ; mais l'objet de cette douceur est devenu de nos jours, chez la plupart des gens, à l'exception de ceux dont j'ai parlé, l'aisance et la prospérité de la vie matérielle.

« S'il arrive à l'infidèle d'avoir un rêve véridique, c'est que Dieu le retient comme preuve contre lui. Ne vois-tu pas que le Pharaon de Joseph vit, en songe, sept vaches, etc., tel que cela est conté dans le Livre de Dieu, et que son rêve s'est réalisé, que Buḫtnaṣṣar vit la disparition de son royaume et la grande épreuve qu'il devait subir, et que son rêve s'est réalisé, suivant l'interprétation de Daniel le Sage, et que

Kisrä vit la disparition de son royaume et que son rêve s'est réalisé? Tiens compte de ce principe dans l'interprétation et prends-en exemple ; tu seras alors sur le bon chemin, si Dieu veut »!

Indices d'authenticité

Certains détails de cette introduction militent en faveur d'une datation antérieure au début du IVe/X^e siéle. Le plus remaquable est, à notre avis, le fait qu'Ibn Sîrîn, seul grand onirocrite cité dans ce texte, à l'exclusion d'Artémidore d'Éphèse dont le nom emplira les pages des traités postérieurs à cette date, notamment du plus important et du plus proche de l'époque de Ḥunayn, le traducteur de l'œuvre d'Artémidore, à savoir *al-Qâdirî fî t-ta'bîr*, apparaît comme connu à l'auteur uniquement par voie de tradition orale. En effet, pour en rapporter les paroles, l'auteur utilise l'expression « j'ai entendu dire (n°s 26 et 27 : *balaġanî*) », et le seul *isnâd* qu'il donne (n° 11), ne comprend que deux chaînons : al-Aṣma'î (m. 216/831) et Abû l-Miqdâm (?) ou Qurra b. Ḫâlid (m. ap. 150/767).

Par ailleurs, les règles exposées dans cette introduction étaient connues dans la pratique avant l'époque d'Ibn Qutayba. On n'y relève aucun anachronisme qui trahisse la fausseté de cette attribution. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les rêves sélectionnés dans la première partie de ce chapitre. De plus, le rêve relatif à la lune [1], par suite duquel 'Umar b. al-Ḫaṭṭâb aurait destitué de ses fonctions Ǧâbir (*Usd* : Ḥâbis) b. Sa'îd (*Usd* : Sa'd) aṭ-Ṭâ'î, se présente ici sous une forme plus complète et apparemment plus proche des sources que dans *Usd al-ġâba* d'IBN AL-AṮÎR (m. 630/1232).

Enfin, l'auteur de cette introduction semble avoir lu celle du livre d'Artémidore, traduite dans la première moitié du IIIe/IXe siècle. S'il ne la cite pas expressément, c'est, d'abord, parce qu'il n'y emprunte explicitement rien, car c'est dans un tout autre esprit qu'il conçoit la sienne ; c'est, ensuite, parce que la traduction arabe de cette introduction est confuse et souvent incompréhensible. Toutefois, certaines ressemblances, dans la formulation des principes ou dans l'exposition des faits, semblent indiquer des réminiscences de l'œuvre d'Artémidore. C'est ainsi que, dans les deux introductions, il est question de *six* principes fondamentaux qui sont autant de *modi procedendi* de l'interprétation des songes. Leur énumération ne concorde pas dans les deux

1. Comp. pp. 291 et 419.

textes, mais le nombre à lui seul est déjà assez révélateur [1]. L'interprétation par l'étymologie du mot, par son sens réel ou caché et par son sens opposé (n°s 2, 3, 5), le compte que doit tenir l'interprète des usages, coutumes et dispositions particulières (n°s 4, 12, 18) et des moments et des saisons (n°s 7, 20, 24), les règles de conduite de l'interprète (n°s 11, 14, 22, 25, 26, 27), l'application à la matière du rêve de la division en genre, espèce et propriété (n° 15), etc., sont autant de faits qui se dégagent des divers chapitres de l'introduction d'Artémidore (*cf.*, en particulier, ch. III-X). Certains détails prouvent qu'il ne saurait être question d'une simple concordance idéologique due au fait que ces notions générales sont communes à tous les traités d'onirocritique, quelle qu'en soit l'origine. En voici quelques exemples : parlant, au ch. V, du symbolisme générique du rêve, Artémidore établit l'équivalence vol-voyage, dont notre texte reprend la justification avec la même formule (n° 15) : « en raison du vol » (*min aǧl' ṭ-ṭayarân*) ; la division des rêves en individuels (*ḫâṣṣiyya*), communs (*muštaraka*) et universels (*'âlamiyya*), telle qu'elle est exposée au ch. III, semble être à l'origine des n°s 9 et 10. C'est à propos de la dernière catégorie au sujet de laquelle Artémidore parle de phénomènes cosmiques, comme l'éclipse du soleil et de la lune, que vient à l'idée de l'auteur de notre texte de citer le rêve, à contenu cosmique, de Ǧâbir b. Sa'îd aṭ-Ṭâ'î.

Un dernier exemple se trouve au n° 17 qui, s'il est difficile à comprendre, le doit probablement au fait qu'il s'inspire de ce qu'Artémidore dit à la fin du ch. III [2], au sujet du rêve d'Agamemnon, en particulier, et de celui du chef, en général. *Mamlûk*, comme désignation de l'esclave, est couramment utilisé dans l'Artémidore arabe ; il est d'ailleurs significatif qu'au n° 10, notre auteur emploie la terminologie alors courante à savoir *'abd* et *sayyid*.

Il n'est nullement dans nos intentions de pousser très loin la recherche pour découvrir, dans ce texte, tous les indices susceptibles d'être considérés comme des réminiscences de l'œuvre d'Artémidore. Il nous suffit de constater que si Ibn Qutayba en est l'auteur, il devra avoir connu la traduction de Ḥunayn, son aîné d'à peine deux décennies,

1. Comp. ARTÉMIDORE, ch. IV, p. 23 *sq.*, et *supra*, p. 318, n°s 2-7. Cf. une autre formulation de ces six principes, in n° 1 et *ap.* DOUTTÉ, *Magie et religion*, 403 *sqq.* On trouvera de nombreux exemples illustrant ces cinq procédés, réunis dans *K. ḥayat al-ḥayawân* de DAMÎRÎ, *ap.* J. DE SOMOGYI, *The Interpretation of Dreams in Ad-Damîrî's Ḥayât Al-Ḥayawân*, in JRAS 1940, 1-20.
2. Traduction arabe, p. 20 *sqq.*

mort en 260/873, c'est-à-dire seize ans avant lui. Ils ont vécu tous les deux à Baġdâd ; mais Ibn Qutayba, adversaire des sceptiques et des philosophes et fervent défenseur de la Tradition, ne devait pas voir d'un bon œil la faveur dont jouissait, auprès du calife, Ḥunayn dont la conversion à l'Islam était suspecte et dont l'excommunication, par son évêque, cause de son suicide par le poison, devait le discréditer auprès des « bien-pensants » de son milieu. C'est peut-être par le fait que le traité d'Artémidore était considéré comme une œuvre philosophique (1) qu'il faudrait expliquer l'attitude négative à son égard d'Ibn Qutayba. Car, en définitive, il est très difficile d'admettre que le savant à l'esprit curieux et aux lectures très riches qu'il était, ait négligé de s'informer sur ce qui existait en matière d'interprétation des songes, avant d'aborder le sujet. Et qui nous dit que le traditionaliste qu'il était, voyant qu'il n'y avait, dans ce domaine, que la traduction de l'œuvre d'Artémidore, ne s'est empressé de combler une telle lacune?

Structure des traités onirocritiques

Quoi qu'il en soit, aux constantes symboliques de l'onirocritique arabe dont l'origine se confond avec celle des Arabes et dont le développement et l'enrichissement n'ont cessé de croître à travers les siècles, vint s'ajouter, au IIIe/IXe siècle, un code écrit des principes, des lois et des procédés, extrait de traditions orales ininterrompues, véhiculant l'apport d'une longue et riche expérience du passé. Le traité onirocritique type comprendra toujours ces deux parties de volume fort disproportionné. La première, une introduction théorique exposant les lois générales, les *modi procedendi* et les devoirs de l'onirocrite ; la seconde, la symbolique, sous forme d'équations entre les réalités de tous ordres et les symboles, suivies souvent de justifications et d'exemples. L'organisation interne de la matière prendra la forme de *listes hiérarchisées des êtres ou des objets susceptibles d'être vus en songe* (2). Mais, dans la pratique, de telles listes se sont avérées être de manipulation difficile ; du souci de rendre facile la consultation de tels ouvrages sont nées les listes où les thèmes oniriques sont classés selon l'ordre alphabétique. Ce fut le long et prospère règne des *Clefs des songes*, véritables *dictionnaires encyclopédiques des rêves*. Néanmoins, consulter n'est pas toujours facile ; on peut avoir des rêves dans toutes sortes de circonstances

1. *Cf.* IBN AN-NADÎM, *Fih.*, 255 (paragr. sur les philosophes) ; 316 (paragr. sur les onirocrites).
2. *Cf.* un schéma dans *Sources Orientales*, 2/1959, 132.

où l'ouvrage à consulter n'est pas à portée de la main ; et, comme le rêve est fuyant et sujet à l'oubli, on risque d'en perdre le bénéfice. De ce souci est née la *versification* de la matière onirocritique, à l'instar de toutes les matières à portée didactique.

Il existe des monographies ne traitant que d'un groupe de thèmes oniriques (*cf. infra*, nos 12, 43, 56, 81, 87, 95, 104). Seule, cependant, *la vision en songe du Prophète de l'Islam* fut l'objet de monographies spéciales qui sont généralement le résultat d'une expérience mystique (*cf. infra*, nos 3, 6, 16, 21, 22, 50, 51-54, 57, 74, 84, 111, 118, 119).

L'étude de l'immense littérature onirocritique arabo-musulmane dépasse le cadre de ce chapitre consacré à l'oniromancie arabe. Il nous a semblé qu'en matière de divination, l'héritage de la Ǧâhiliyya peut être prolongé tout au plus jusqu'à la fin du IIIe/IXe siècle, époque après laquelle le prestige du foyer natif de l'Islam sera noyé dans le succès triomphant de la *šuʿûbiyya*. Aussi, avons-nous accordé, dans ce chapitre, une place importante aux conceptions de l'Islam primitif, vu la pauvreté des données que nos sources ont conservées de l'époque préislamique.

Essai d'inventaire des traités onirocritiques

L'ère de l'onirocritique islamique commence au IVe/Xe siècle. Il nous a paru opportun et concluant de terminer ce chapitre par un inventaire de cette littérature, afin d'en démontrer l'étendue et la richesse. La première tentative du genre remonte à 1856, année où parut l'article de N. BLAND, intitulé *On the Muhammedan Science of Tâbir, or Interpretation of Dreams* (1), dans lequel l'auteur donne la liste d'une cinquantaine de traités onirocritiques. Mais, comme le dit A. Fischer (2), « Bland hat darin — abgesehen den *Išârât* des ḪALÎL B. ŠÂHÎN — nur persische Traumbücher verwertet, aber man erkennt auf den ersten Blick, das deren Angaben so gut wie ausschliesslich aus arabischen Quellen geschöpft sind ».

En 1891, W. AHLWARDT, dans *Die Handschriften Verzeichnisse der königlichen Bibl. zu Berlin* (3), dresse, d'après les introductions de compilations tardives, une liste de soixante-quatre noms d'auteurs et de

1. In JRAS 16/1856, 118-171 (liste p. 153 *sqq.*).
2. In ZDMG 68/1914, 306.
3. T. IX : *Verzeichnis der arabischen Handschriften*, vol. III/1891, 574-88 (nos 4263-4289).

titres d'ouvrages, en plus des vingt-cinq numéros qu'il consacre aux manuscrits onirocritiques du fonds de Berlin.

Nouvel essai

Après de vastes enquêtes entreprises dans les fonds de manuscrits de Turquie, nous estimons être en mesure de dresser de cette littérature un inventaire plus complet et souvent plus précis, du fait que nous avons manipulé ces manuscrits et que nous les avons décrits, sommairement, il est vrai, mais avec les données qui permettront au chercheur d'en apprécier l'état, l'âge, quand cela est possible, et le volume. Nous n'entendons pas consacrer une notice biographique à chaque auteur, chose qui nous mènerait trop loin, ni fournir les *incipit* et les *explicit* des manuscrits, sauf ceux des autographes et des copies les plus anciennes.

Vu le grand nombre des traités, il nous a été impossible, dans les limites du temps que nous avons pu consacrer à ces recherches sur place, de vérifier le bien-fondé des attributions nominatives et les caractéristiques de chaque manuscrit. Ainsi, l'inventaire qui suit, ne préjuge ni de l'authenticité nominative des manuscrits, ni de leur valeur documentaire. Ce n'est qu'un premier pas vers une vaste étude de classification qui ne saurait être entreprise qu'une fois examinées, élargies et définitivement établies les données de chacune des rubriques de cet inventaire, ainsi que celles qui viendront s'y ajouter.

En attendant, cet inventaire, rangé, pour plus de commodité, selon l'ordre alphabétique, se limitera à la mention du nom de l'auteur, de sa date de décès, chaque fois que c'est possible, et du titre de son ou ses écrits. Les témoins mss. de ces derniers sont localisés, dans la mesure du possible, et sommairement décrits (volume, dimensions, calligraphie, date, état). Les traités anonymes prendront place à la fin de l'inventaire, ainsi que quelques traités en turc et persan.

Inventaire de la littérature onirocritique arabe

ʿAbd al-Bârî, Muḥammad b. Muḥammad,

1. *Ta'bîr ar--ru'yâ, Univ. Kütüph.* A 3846, 220 *fol., nasḫî* s. d., 21 ll., 20,8 × 13.

ʿAbd ar-Raḥmân b. Ḥusayn,

2. *Ru'yâ ḥaḍrat ʿAbd ar-Raḥmân b. Ḥusayn, Ṭabîb Zâh, risâla, Univ. Kütüph.* A 6192,14 *fol., nasḫî* s. d., 21 ll., 24,2 × 16,5.

ʿAbd ar-Raḥmân b. Muḥ. b. ʿAlî,

3. *Durrat al-funûn fî ru'yat qurrat al-ʿuyûn, Saray, Ah. III,* 3167, 52 *fol., nasḫî* s. d., 17 ll., 21,5 × 16.

ʿAbdûs,

4. *Bayân at-taʿbîr, ap.* Ḥ.Ḫ II, 311.

al-Âmidî, ʿAlâ' ad-Dîn, m. 762/1361,

5. *al-Baṣîra fî taʿbîr ar-ru'yâ, ap.* Ḥ.Ḫ. II, 56.

ʿArabî [Ibn], Muḥyî d-Dîn, m. 638/1240,

6. *al-Mubašširât fî r-ru'yâ, Fatih* 5322, *fol.* 90r-93r, *nasḫî* s. d., 26 × 18 ; autres mss. *ap.* O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabî, op. cit.*, II, 394, nos 485 et 486. Récit de songes pendant lesquels l'auteur vit le Prophète et conversa avec lui. Traduit en turc et lithogr. en 1230 h. (*cf. Hüdai Ef.* 1731) et en 1308 h., s. l. (*cf. Bayezit, Umûmi* 9464, 9468). Il en existe de nombreux mss.

ʿArabšâh [Ibn], ʿAbd al-Wahhâb b. Aḥmad, m. 901/1495 (GAL II, 19, S II, 12),

7. *K. at-taʿbîr, ap.* Ahlwardt, no 4289,13.

Aristote,

8. *Taʿbîr Arisṭû, ap.* Ḥ.Ḫ. II, 312. Aristote consacra au rêve trois traités : *De insomniis, De divinatione per somnum* et *De somno et vigilia* (1). Ils furent utilisés par al-Kindî (m. ap. 256/870) dans *Mâhiyyat* (*Fih.* 259 : *ʿillat*) *an-nawm wa-l-yaqẓa* (*Fih.* : *ar-ru'yâ*), in AS 4832,6, *fol.* 159-161 ; trad. latine de Gérard de Crémone, *ap.* A. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Jaqub b. I. al-Kindi zum 1. Mal herausg.*, in *Beitr. zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II,5/1897, 12-27 (2). Aristote situe l'origine du rêve dans l'activité de l'âme humaine. Ce sont, affirme-t-il, des perceptions sensibles. Cet enseignement fut développé par un

1. *Cf. Parva Naturalia*, trad. nouv. et notes par J. Tricot, Paris 1951 (*Bibl. des Textes philosophiques*) ; *Petits traités d'Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris 1953 (*coll. des Universités de France*, 4, 5) : *Du sommeil et de la veille*, pp. 64-76 ; *Des rêves*, pp. 77-87 ; *De la divination dans le sommeil*, pp. 88-93. Sur ces traités, *cf.* ʿAbdarrahmân Badawî, *Maḫṭûṭât Arisṭû ʿinda l-ʿArab*, 20 *sq.* ; *infra*, no 66.

2. Comp. *infra*, nos 90 et 107. Le *De somno et vigilia* fut éd. avec ses traductions latines et le commentaire de Théodore Métochite (m. 1332) par H. J. Drossart Lulfos à Leyde, Templum Salomonis, 1943 (thèse).

autre aristotélicien arabe, IBN RUŠD (m. 595/1198), dans *al-Ḫâss wa-l-maḥsûs* (1).

AŠʿAT [IBN],

9. *Taʿbîr Ibn Ašʿat, ap.* Ḥ.Ḫ. II, 311 ; *cf.* AHLWARDT,, nº 4289,28 : Ismâʿîl b. al-Ašʿaṯ.

AL-ʿAṬÛFÎ, ḪAYR AD-DÎN ḪIḌR B. MAḤMÛD B. ʿUMAR AL-ʿA. AL-MARZÎFÛNÎ, m. 948/1541 (GAL S II, 639),

10. *Mir'ât ar-ru'yâ, ap.* Ḥ.Ḫ. V, 481 ; *Bayezit, Veliüddin Ef.* 3202, *fol.* 1-30ᵛ (2), très beau *nasḫî* s. d., papier glacé, pages de titre enluminées, texte encadré en or, points en or, 11 ll., 26(14) × 17,5(9). L'objet du traité est ainsi précisé, après l'énoncé du titre : « Sur l'interprétation des grands phénomènes corporels (*al-ḥâlât al-badaniyya*), sur la santé et sa perte et sur la vie, c'est-à-dire l'état d'éveil et sa signification. C'est un grand art que consigna par écrit Ḫayr ad-Dîn ..., afin que les médecins de la Porte ottomane ... le lisent. Son objet est (l'étude du) rêve véridique quant à l'indication qu'il fournit au sujet de la maladie du corps, de sa santé, de la mort, c'est-à-dire le triomphe de la maladie, et la vie, c'est-à-dire l'éveil ... » Quatre chapitres composent ce traité : le premier traite des quatre éléments primitifs et de ce qui en est composé, le deuxième, des métaux, des végétaux et des animaux, le troisième, de l'homme et de ses états, des couleurs, de certains phénomènes célestes, et le quatrième, des anges, des prophètes, de la lecture du Coran et du Prophète Muḥammad.

AL-ʿAYYÂŠÎ,

11. *K. ar-ru'yâ*, in *Fih.*, 195 (3).

AL-AZDÎ, ABÛ MUḤAMMAD ʿABDALLÂH B. SAʿÎD B. ABÎ ĞAMRA AL-ANDALUSÎ m. 675/1276 (?) ; *cf.* GAL I, 372.

12. *K. al-marâ'î (al-ḥisân), ap.* Ḥ.Ḫ. IV, 35 ; VI, 402 ; *Br. Museum*, 1468 (II, 2, p. 669). L'auteur dit : « J'y ai rassemblé toutes les

1. Cet écrit fut éd. par ʿAbdarraḥmân Badawî, à la suite du *De anima* d'ARISTOTE, Le Caire 1954. Sur la théorie du rêve chez Aristote, *cf.* BÜCHSENSCHÜTZ, *Traum und Traumdeutung, op. cit.*, p. 17 *sqq.*

2. Suivent : كتاب حصن الايات العظام في تفسير اوائل سورة الانعام (*fol.* 31-61ᵛ) et حواش على شرح المواقف للسيد الشريف (*fol.* 62-100). Les deux premiers traités sont dédiés au Sultan Beyazit II (1481-1512) et le dernier au Sultan Soliman II (1520-1566).

3. Selon IBN AN-NADÎM, il est aussi l'auteur d'un *K. an-nuğum wa-l-fa'l wa-l-qiyâfa wa-z-zagr* et d'un *K. al-qurʿa.*

visions démontrant l'excellence (*faḍl*) du commentaire sur le *Muḫtaṣar* d'al-Buḫârî que j'ai intitulé *Bahğat an-nufûs.* Je n'ai mentionné que ce que j'ai vu moi-même ou bien ce qu'ont vu ceux dont je ne doute point de la piété, ni de la véracité ou ceux dont le Prophète Muḥammad m'a dit en songe qu'ils sont véridiques dans ce qu'ils m'ont rapporté de lui dans le sommeil ».

AL-BAĠDÂDÎ, ABÛ MUḤAMMAD HÂRÛN B. AL-ʿABBÂS, m. 572/1176,

13. *al-Taʿbîr al-Ma'mûnî, ap.* Ḥ.Ḫ. II, 311 ; ISMÂʿÎL BÂŠÂ ... AL-BAĠDÂDÎ, *Îḍâḥ al-maknûn fî ḏ-ḏayl ʿalä Kašf aẓ-Ẓunûn*, Istanbul 1364/1945, I, 295. Comp. *Kanz ar-ru'yâ al-Ma'mûnî, ap.* AHLWARDT, nº 4289,37.

BAHLÛL [IBN], AL-ḤASAN,

14. *Taʿbîr ar-ru'yâ ʿalä 'iḫtiṣâr*, dans *K. ad-Dalâ'il* (sur ce traité d'origine syriaque, cf. *supra*, p. 225 *sq.*), table des matières nº 49. G. Furlani a édité et traduit en fr. *Une clef des songes en syriaque*, qu'il suppose traduite de l'arabe, in *Revue de l'Orient Chrétien*, 3ᵉ sér., t. II, vol. 22/1920-21, 118-144 ; 225-48 (il annonce la publication d'une clef des songes en syriaque moderne ; cette promesse a-t-elle été réalisée ?).

AL-BAHNASÎ, AḤMAD AL-B. AŠ-ŠÂFIʿÎ,

15. *K. taʿbîr ar-ru'yâ ʿalä t-tamâm wa-l-kamâl, Bayezit, Veliüddin Ef.* 2301,79 *fol.*, 11 ll., 15 × 10, sans colophon. Il comprend 50 chapitres et une conclusion (*fol.* 75 *sqq.*) ; le premier chapitre traite des jours de la semaine, le deuxième de la vue de Dieu en songe, le troisième de la Résurrection générale et du paradis, le quatrième des anges, le cinquième, du Prophète, le sixième, de la Mekke, le septième, du changement de nom et de religion, en songe, le huitième, de la vue du Livre saint ..., le cinquantième, de la vue de soi-même en songe.

AL-BAKKÂ'Î, WALIYYUDDÎN, « demeurant à Constantinople »,

16. *K. nûr al-abṣâr fî ḥaqq al-abrâr, Univ. Külüph.* A 4193, pp. 43-96, *nasḫî* de 1171/1757. « Je l'ai divisé, dit-il, en cinq parties : la première traite de la vision du Prophète en songe, la deuxième de la cause de cette vision, la troisième, de ceux qui l'ont vu sous les traits qui lui sont couramment reconnus ou sous d'autres traits, la quatrième, du fait qu'il est annonciateur (*mubaššir*) dans le rêve, la cinquième, du rêve des croyants ».

AL-BAKRÎ, IBRÂHÎM B. ISMÂ'ÎL,

17. *Ta'bîr nâmah al-musammä bi-l-Kašf al-munîr fî 'ilm at-ta'bîr* (en persan), *Amuca Hüsayn P.* 273,270 *fol.*, 22 ll., 33 × 26, authographe de 666/1267 (1).

18. Du même auteur, *al-Ḥikam wa-l-ġâyât fî ta'bîr al-manâmât* (en arabe), contenant huit *muqaddamât* en 70 *bâbs*, *Amuca Hüsayn P.* 274, 277 *fol.*, 21 ll., 28 × 17,5, authographe de 713/1313 (2). Le premier *fol.* manquant, l'ouvrage commence par : ... *hâḏâ k. al-fiqh fî 'ibârât ar-ru'yâ.*

BAKÛS [IBN], IBRÂHÎM,

19. *K. Ibrâhîm b. Bakûs fî r-ru'yâ*, in *Fih.*, 316.

AL-BAYHAQÎ, AL-IMÂM [ABÛ BAKR AḤ ... B. MÛSÄ], m. 458/1066 (GAL I, 363, S I, 618),

20. *K. ar-ru'ya*t, *ap.* AHLWARDT, n° 4289,57.

AL-BISṬÂMÎ, 'ABDALLÂH B. ḪALÎL ĞALÂL AD-DÎN,

21. (*Ġâyat*) *al-i'lâm fî ru'yat an-nabî fî l-manâm*, *ap.* Ḥ.Ḫ. I, 364 ; AHLWARDT, n° 4289,64.

AL-BISṬÂMÎ, 'ABDARRAḤMÂN B. MUḤAMMAD, m. 858/1454, auteur d'écrits ésotériques (*cf.* GAL S II, 323 ; *supra*, p. 228 *sqq.*),

22. *Durrat an-nuqqâd fî ru'yat an-nabî fî ḥâl ar-ruqâd*, *ap.* AHLWARDT, n° 4289,61. Il peut s'agir d'un extrait de son œuvre encyclopédique *al-Fawâ'iḥ al-miskiyya.*

AL-BÛNÎ, MUḤYÎDDÎN ABÛ L-'ABBÂS AḤ. B. 'ALÎ, m. 622/1225, auteur d'écrits ésotériques (*cf.* GAL S I, 910 ; *supra*, p. 230 *sqq.*).

23. *Ta'bîr-i ruyâ tercümesi*, *Hacı Mahmud Ef.* 6242,1, *fol.* 1-37, *nasḫî* de 1206 h., 13 ll., 20,5 × 12,5. Là aussi, il peut s'agir de la traduction turque d'un extrait de l'œuvre de Bûnî.

DANIEL,

24. *K. al-uṣûl li-Dâniyâl al-ḥakîm*, *ap.* Ḥ.Ḫ. I, 338 ; II, 311 ; AHLWARDT, n° 4289,24. Comp. *'Ονειροκριτικὸν Βιβλίον τῶν προφήτου Δανιὴλ πρὸς τὸν Βασιλέα Ναβουχοδονοσὸρ κατὰ ἀλφάβητον* (1).

AD-DAQQÂQ [IBN], MUḤ. B. ABÎ BAKR MAḤMÛD B. IBRHÂÎM al-ma'rûf bi-Ibn ad-D. (2),

25. *K. al-ḥukm wa-l-ġâyât fî ta'bîr al-manâmât*, *Reisülküttab Mustafa Ef.* 449,281 *fol.*, 18,2 × 13,19 ll., *nasḫî* de 831/1410, fait sur l'original, daté de 712/1312 (3), 25 × 17,5 (la date de la copie du traité de MIZZÎ qui précède, est 640/1242).

AD-DÂRAQUṬNÎ, 'ALÎ B. 'UMAR, m. 385/995 (GAL S I, 275),

26. *K. ar-ru'ya*t, *ap.* AHLWARDT, n° 4289,56.

AD-DÂRÎ, ABÛ 'ALÎ AL-ḤUSAYN B. ḤASAN B. IBRÂHÎM AL-ḪALÎLÎ AD-D. (GAL, S II, 1039),

27. *al-Muntaḫab fî ta'bîr ar-ru'yâ*, Paris 2749,171 *fol.*, *nasḫî* de 819 (4) ; Alexandrie, *Funûn mut.* 220, daté de 880/1475 ; *Bayezit, Umûmî* 3927,315 *fol.*, *nasḫî*, 21 ll. ; Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 4501, *fol.* 1-179r. L'ouvrage comprend, selon le ms. de Paris, unetable de matière (*fol.* 1-6r) de 59 *bâbs*, suivie d'une introduction comprenant de larges extraits d'IBN QUTAYBA (6v-13v ; *cf. supra*, p. 316 *sqq.* et *infra*, p. 350, n° 97) et d' ABÛ SA'ÎD AL-WÂ'IẒ (14r-18r), fréquemment cité dans

1. عام شد نصف اول ار كتاب المنير في علم التعبير ... في الحادي والعشرين من رمضان سنة ست وستين وستماية على يدي ... ابراهيم بن اسماعيل البكري مؤلفه .

2. وكتب في مستهل صفر المبارك سنة ثلثة عشر وسبع ماية بمحروسة القاهرة بخط مؤلفه . Mais, d'une autre main, nous lisons après : ... تم الكتاب المبارك المسمى بالحكم والغايات في تعبير المنامات في ثالث عشر شعبان ... سنة ثلثون وثمان ماية ... . Par suite du manque du premier *fol.*, le nom de l'auteur ne figurait pas sur le traité ; le dernier colophon pourrait ainsi être dû à celui qui l'identifia.

1. *Cf.* KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*², 630 ; Fr. X. DREXEL, *Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem cod. Vatic. Palat. gr. 319*, in *Byzantinische Zeitschrift* 26/1926, 290-314 ; M. STEINSCHNEIDER, *Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters*, in *Serapeum* 24/1863, 193 *sqq.*, 209 *sqq.* Éd. d'un ms. plus récent par E. de Stoop, in *Revue de Philol., de Litt. et d'Hist. ancienne* 33/1909, 93 *sqq.*

2. Comp. Abû 'Alî ad-Daqqâq, cité par QUŠAYRÎ (*cf. supra*, p. 306). et Ibn ad-Daqqâq al-Maqqarî (*cf. infra*, p. 348, n° 3).

3. *Cf. fol.* 281v : ونجزت كتابته عن خط مؤلفه من تاريخ سنة اثنا عشر وسبعماية العبد الفقير ... علي ابن نايل البدوي ... وكان نجازه بثغر الاسكندرية ... نهار الاحد خامس عشر ربيع الاخر سنة احد وثلاثين وثمانماية ...

4. نجز الكتاب المبارك بحمد الله ... في اوايل شهر رجب الفرد سنة تسع عشرة وثمان .

le corps de l'ouvrage, notamment au début (*cf. infra* p. 358, n° 128). Le traité se termine par les 15 *maqâlas* de l'introduction du *Qâdirî fî t-taʿbîr* de Dînawarî (163v-171v = Dînawarî, ms. Paris *fol.* 32v-45v). Ce *compendium* a été éd., sous le nom d'Ibn Sîrîn, à Bûlâq en 1284/1867, et en marge du premier vol. de *Taʿṭîr al-ânâm fî taʿbîr almanâm* (*cf. infra*, n° 85), sous le titre de *Muntaḫab al-kalâm ʿalä* (ou *fî*) *tafsîr al-aḥlâm*. C'est sur ce traité qu'est fondé le travail de A. Abdel Daïm sur *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sîrîn*.

ad-Dimyâṭî, Ǧamâl ad-Dîn,

28. *Durrat al-aḥlâm fî t-taʿbîr, manẓûma* (comp. *infra*, n° 43), Yozgat 788, 1, *fol.* 1-52r, *nasḫî* s. d., 26 × 18.

ad-Dînawarî, ʿAbd al-Qâdir,

29. *Taʿbîr al-manâm*, in *Fihrist al-kutub al-ʿarabiyya al-mawǧûda bi-Dâr al-kutub al-miṣriyya li-ġâyat šahr September 1925*, 176 (GAL, S II, 1038).

ad-Dînawarî, Abû Saʿîd (ou Saʿd) Naṣr b. Yaʿqûb, m. aux environs de 400/1009 (GAL I, 244, S I, 433),

30. *K. al-Qâdirî fî t-taʿbîr*, composé en 397/1006 et dédié au calife al-Qâdir bi-l-Lâh (381-422/991-1031). C'est le plus ancien traité onirocritique arabe qui nous soit parvenu dans sa totalité, en dépit de son gros volume. Il est la plus importante source pour les traités postérieurs. Il utilise toutes les données du *Livre des Songes* d'Artémidore d'Éphèse susceptibles d'être adaptées à son milieu (1).

Les témoins mss. de ce traité sont nombreux ; nous en avons inventorié jusqu'ici 29. Le plus ancien remonte à 599/1202. Les mss. de base ont été déjà confrontés ; nous donnerons, dans l'éd. critique en préparation, la nomenclature et la description de l'ensemble de ces mss.

Le traité lui-même comprend 30 chapitres (*faṣl*), divisés en 1396 *bâbs*. Il débute par la table des matières, suivie d'une introduction en 15 *maqâlas* sur la nature du sommeil, la conduite à suivre par le rêveur, les modalités du rêve, l'ange du rêve, la nature du rêve, les espèces du vrai rêve et du faux, les moments et les saisons du

1. Nous nous proposons de dresser la liste de ces citations et de les comparer au texte arabe d'Artémidore, dès la mise en page de l'œuvre de Dînawarî dont nous préparons l'édition.

rêve, la définition de l'interprétation, les règles à suivre par le conteur du rêve et par l'interprète, les présages à tirer au moment de l'interprétation, l'interprétation et les jours de la semaine, les classes des onirocrites (1).

Il a été traduit en persan sous le titre de *K. an-Nâṣirî fî tarǧamat K. al-Qâdirî fî t-taʿbîr* (AS 1718,314 *fol.*, 24 ll., 24,5 × 21).

ad-Dûlâbî,

31. *Fî t-taʿbîr*, in *Fih.* 235.

ad-Dunyâ [Ibn Abî], Abû Bakr ʿAlî (ʿUbaydallâh) b. Muḥ. b. ʿUbayd, m. 281/894 (GAL I,153,S I, 247).

32. *K. al-ḥulm*, in *Fih.* 186, et *K. al-manâmât*, *ap.* Ḥ.Ḥ. V, 159.

Duqmâq [Ibn], Ibrâhîm b. Muḥ. al-Miṣrî, m. 809/1407 (GAL SII, 49),

33. *Farâʾid al-fawâʾid* (ou *Fawâʾid al-farâʾid*) *fî t-taʿbîr*, *ap.* Ahlwardt, n° 4289,9.

Euclide,

34. *Taʿbîr Uqlîdûs, ap* Ḥ.Ḥ. II, 313

al-Fârâbî, Abû Naṣr Muḥ. b. Tarhân, m. 339/950 (GAL S I, 375),

35. *Fî sabab al-manâmât*, in *Ârâʾ ahl al-madîna al-fâḍila*, éd. Fr. Dieterici, Leyde 1895, pp. 47-51 ; *cf.* Muʿtazid Walî ur-Raḥmân, *al-Fârâbî and his theory of dreams*, in *Isl. Culture* 10/1936, pp. 137-151. Il ne s'agit pas de *taʿbîr*, mais d'éléments théoriques qui ont servi dans les introductions.

al-Fârisî, ʿAlî b. al-Bayân, m. 1000/1591,

36. *Mamlakat al-muntaṣif wa-mahlakat al-muʿtasif*, *ap.* Ahlwardt, n° 4289,55.

Al-Fîryânî

37. *K. taʿbîr ar-ruʾyâ*, in *Fih.* 316 (*cf.* var. du nom *ib.* vol. II, 157, n. 15).

Ǧâbir al-Maġribî,

38. *K. al-iršâd* (*fî t-taʿbîr*), *ap* Ahlwardt, n° 4289,26. M. Steinschneider, *Zur pseudepigr. Literatur*, 71, pense qu'il s'agit d'un faux attribué à Ǧâbir b. Ḥayyân (fin du IIe/VIIIe s.) ; comp., cependant, Aḥmad Ḥanîfzâda,in *Supplément* à Ḥ. Ḥ. VI, 664, qui cite un « Ibn Ǧâbir, *Fî taʿbîr ar-ruʾyâ* », comme étant parmi les livres les plus répandus au Magrib ; ce qui fait penser, de préfé-

1. À noter que le ms. Paris 2745, 206 *fol.*, gr. format, *nasḫî* de 1196/1781, ne contient que les 11 premiers chapitres, le premier *bâb* du ch. 12 et le début du deuxième *bâb* (jusqu'au *bzzâz*).

rence, à MUḤ. B. ĞÂBIR AL-MIKNÂSÎ AL-ĠASSÂNÎ (*cf. infra*, nº 44), à condition, toutefois, qu'il s'agisse du même traité.

ĞA'FAR AṢ-ṢÂDIQ, m. 148/765,

39. *K. at-taqsîm, ap.* Ḥ.Ḫ. VII, 1108, nº 4112 ; AHLWARDT, nº 4289,25 ; ou *Taqsîm ar-ru'yâ, ap.* Ḥ.Ḫ. II, 391 ; ou *K. ta'bîr nâmah, Univ. Kütüph.* A 4646,336 *fol., nasḫî* de 1171 h., 26 ll., 20 × 16 ; le début manque ; le premier *fol.* est le dernier du *fihrist*. Y sont cités al-Kirmânî et Ibn Sîrîn. Il commence par *Fî ru'yat Allâh ta'âlä wa-l-'Arš.*

AL-ĞÂḤIẒ, ABÛ 'UṮMÂN 'AMR B. BAḤR, m. 255/808,

40. *Ta'bîr Ğâḥiẓ, ap* Ḥ.Ḫ. II, 311, nº 3065. C'est vraisemblablement une erreur pour *Ta'bîr Ḥâfiẓ b. Isḥâq*, dont il est question dans les sources de *Kâmil at-ta'bîr* de TIFLÎSÎ (*infra*, nº 124) : *cf.* BLAND, 155 ; STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, 230.

GALIEN,

41. *Ta'bîr Gâlînûs, ap.* Ḥ.Ḫ. II, 312. *Cf. Περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεος*, éd. Kühn, t. VI, pp. 832-3 ; BÜCHSENSCHÜTZ, *Traum und Traumdeutung*, p. 34 *sqq.* Galien pense que le rêve révèle un état du corps et dépend en partie de la nourriture et du temps (*ib.*).

ĠANNÂM [IBN], ABÛ ṬÂHIR YAḤYÄ B. Ġ. AL-MAQDISÎ m. 674/1275 ou 693/1294 (GAL S I, 913). L'apport d'Ibn Ġannâm à l'onirocritique fut double : D'abord, il fut, à notre avis, le premier auteur arabe à ranger les thèmes oniriques selon l'ordre alphabétique, dans :

42. *al-Mu'lam* (ou *al-Mu'allam*) *'alä ḥurûf al-mu'ğam* (1), œuvre très répandue sous divers titres : *an-Nâmağ fî ta'bîr ar-ru'yâ* (2) ou simplement *Ta'bîr ar-ru'yâ* (3) ou *Ta'bîr nâmah* (4) ou *Ta'bîr al-*

1. Cf. AS 1730, 171 *fol.*, 17 11., *nasḫî*, souches en or, certificat de possession de 804 h. ; bel exemplaire ; *Saray, Ah. III*, 3173, *nasḫî* de 729 h., 19 ll., 31,5 × 21 ; *ib.* 3172, 203 *fol.*, *nasḫî* de 743 h., 15 ll., 26, 5 × 18,5 ; *Fatih* 3649 ; Bursa, *Haraççioglu* 1004, 147 *fol.*, *nasḫî* s. d., 26 × 18 ; Çorum 3093, 126 *fol.*, *nasḫî* de 826 h., 21 × 15 ; Paris 2750 et 2751 (VADJA, *Index*, 646). Abrégé par Abû Ḥamîd Muḥ. b. Muḥ. al-Qudsî, *Saray, Ah. III*, 3164, 279 fol., *nasḫî* s. d., 17 ll., 18 × 17 ; Alger 1541, sous le titre : *al-Muḥkam fî iḫtiṣâr al-Mu'lam.*

2. *Cf. Köprülü* 1227, 153 *fol.*, *nasḫî* s. d., 20,5 × 15 (antérieur à 1078 h., date d'un certificat d'achat, *fol.* 1r) ; Berlin 4265 ; Vatican 1304, 1.

3. *Cf. 'Atif Ef.* 1976, 232 *fol.*, *nasḫî* s. d., 15 ll., 20 × 14 ; *Lâleli* 1654, 173 *fol.*, *nasḫî* de 974 h., 21 × 13 ; *ib.*, 1656, 193 *fol.*, *nasḫî* de 1090 h., 17 ll., 20, 6 × 14, 6 ; *Univ. Kütüph.* A 4868, 218 *fol.*, *nasḫî* de 920 h., 17 ll., 24 × 16 ; *Süleymaniye* 736 ; Le Caire 8183, copie de 1101 h. ; Berlin 4266, 175 *fol.*, de 1105 h. ; Damas, *Ẓâhiriyya* 5537, 106 *fol.*, copie de 1243 h.

4. Voir p. suiv.

aḥlâm (1) ou *Ta'bîr al-manâm* (2) ou *Tafsîr al-aḥlâm* (3) ou, enfin, *Tafsîr al-manâm 'alä t-tamâm wa-l-kamâl* (4).

Ensuite, il fut le premier à versifier la matière onirocritique dans :

43. *'Arûs al-bustân fî n-nisâ' wa-l-a'ḍâ' wa-l-insân* (5). Le traité comprend 45 chapitres, d'environ mille vers en *rağaz*. Les thèmes sont, comme l'indique le titre, la femme (belle, arabe, non-arabe, vierge ; la vieille qui redevient jeune ; les parentes, etc.), les membres du corps et l'homme. On lui attribue un second poème intitulé *Durrat al-aḥlâm wa-ġâyat al-marâm* (6) qui semble appartenir plutôt à ĞAMÂL AD-DÎN AD-DIMYÂṬÎ (*cf. supra*, nº 28).

AL-ĠASSÂNÎ, MUḤ. B. ĞÂBIR AL-MIKNÂSÎ, m. 827/1424 (GAL S II, 367),

44. *al-Mirqât al-'ulyâ fî tadbîr ar-ru'yâ*, Rabat 473, ou *Manẓûma fî t-ta'bîr*, Lâleli 1661,176 *fol.*, *ta'lîq* s. d., 15 ll., 17 × 11 ; traité versifié de 50 chapitres ; AS 1729.

ĠAYDÂN [IBN], 'ABDALLÂH B. 'ALÎ B. 'UMAR B. Ğ. AL-BAṢRÎ, écrivit en 727/1327 (GAL S II, 219) :

45. *al-Badr al-munîr fî 'ilm at-ta'bîr*, *Br. Museum Or.* 7733 (DL 40). Comp. *infra*, nº 72.

AL-ĞAZÎRÎ, ḌIYÂ' AD-DÎN ABÛ L-ḤASAN 'ALÎ B. ISMÂ'ÎL B. ABÎ BAKR,

46. *K. at-taḥrîr fî 'ilm at-tafsîr*, *Köprülü, Fazil P.* 285, 192 *fol.*, 24 × 17, *nasḫî* de 666 h. (7). Le traité est divisé en deux *maqâlas*, compre-

4. *Cf. Muh. Hafid Ef.* 120, 264 *fol.*, copie de 1038 h., 17 ll., 21, 5 × 14, 3 ; *Selim Ağa* 545, 1, *fol.* 1-186, beau *fârsî* de 993 h., mots souches en rouge, chapitres et encadrement en or, joliment orné, *Bayezit, Umûmî* 3922.

---

1. *Cf.* Bursa, *Ulucami* 1986, 247 *fol.*, 21 × 15, *nasḫî* assez ancien, mais nombreuses lacunes comblées par une main récente ; la fin semble se trouver au commencement du ms. 1987, où on trouve la date de 745 h. ; *Univ. Kütüph.*, A 4864, 218 *fol.*, 17 ll., 24 × 16, *nasḫî* de 920 h. ; *ib.* 2852, 89 *fol.*, 23 ll., 21,5 × 15, *nasḫî* de 1233.

2. *Cf.* Kastamonu, 2997, non *fol.*, copie de 954 h. (de la région d'Alep) ; *Bağdatli Vehbi Ef.* 938 ; Strasbourg, 4212, 2 : *Ta'bîr al-manâm wa-tafsîr al-aḥlâm.*

3. *Cf. Mihrişah Sultan* 178, 314 *fol.*, 23 ll., daté de 1148 h.

4. Bursa, *Haraççioğlu* 1027, 156 *fol.*, 19 × 13,5, *naḫsî* de 1020 h.

5. *Cf.* Berlin 4263, fol. 1-42, copie de 1050/1640 (*cf.* description *ap.* AHLWARDT) ; *Lâleli* 1636bis, sous le titre de *manẓûma* (?).

6. *Cf.* Berlin 4264, *fol.* 43-58, contenant seulement la fin de ce poème (ch. 48 à 55) qui fait 1485 vers.

7. وافق الفراغ من نقله على يد العبد ... عبد الملك بن ابي الفتح

nant chacune 35 *bâbs*. La partie théorique (*fol.* 1*bis*-26), sur les principes, les procédés, les espèces, la nature du sommeil et de la vision, etc., présente un réel intérêt.

AL-ĠAZZÂLÎ, ABÛ ḤÂMID MUḤ. B. MUḤ. m. 505/1111,

47. *at-Taḫ(ḫ)bîr fî ʿilm at-taʿbîr, Saray, Revan* 2042, *fol.* 219r-226r, *taʿlîq* s. d., 18 × 10 ; *Kilic ʿA.* 1326,13 (GAL S I, 755,67a). Il y est recueilli ce qu'on retrouve dans les œuvres de Ġazzâlî et celles de ses contemporains sur l'imagination, le tempérament, etc. Le titre est le même que l'abrégé de l'œuvre de Dînawarî qui se trouve à AS 1704 (209 *fol.*, copie de 786 h., 17 ll., 42,5 × 17,3), et à Bûhâr 358 (copie de 808 h.).

AL-ĞINÂʿÎ, SAʿÎD TAQIYY D-DÎN IBRÂHÎM,

48. *ad-Daraǧa l-ʿulyâ fî tafsîr ar-ru'yâ*, Strasbourg 4212, 1, *fol.* 1-108, *nasḫî* de 1199 h. ; scribe : Sulṭân b. al-Imâm Sayf b. Sulṭân ; 22 × 14, en 47 *bâbs*. Dans sa conclusion, l'auteur parle longuement du *fa'l* et affirme que ce dernier est comparable au rêve et que le devin tirant le *fa'l* est comparable à l'onirocrite (1) ; il parle aussi de la *qiyâfa* et du *zaǧr* (*fol.* 97 *sqq.*), des *ṭilasmât* et *nârinǧiyyât* (102r-104) et du *wahm* en tant que technique divinatoire hindoue (104-108). Quant à l'onirocritique, le traité ne présente rien de particulier, par rapport aux traités antérieurs (2).

AL-ĞUHANÎ, ABÛ ʿABDALLÂH,

49. *Aḫbâr al-manâmât, ap.* Ḥ.Ḫ. I, 191.

AL-ḤALABÎ, ZAYN AD-DÎN ʿALÎ, m. vers 600/1203 (3),

50. *Buġyat ḏawî l-aḥlâm bi-aḫbâr man furriǧa karbuhu bi-ru'yat al-Muṣṭafä fî l-manâm, ap.* Ḥ.Ḫ. II, 58 ; Le Caire2, III, 36 (GAL S II, 1001) ; *Baǧdatli Vehbi Ef.* 933.

منصور المنجي ... بتاريخ سادس عشرين صفر المبارك من سنة ست وستين وستماية .

1. الفال نظير الرؤيا والمفتال كالمعبر .

2. La *maǧmûʿa* (acquise au Caire, le 19 mai 1894, par Reinhardt) contient six opuscules à la suite : le *Taʿbîr* d'IBN ĠANNÂM, un *Tafsîr al-iḫtilâǧât* (*cf. infra*, p. 418 *sqq.*), un *Tafsîr al-aḥlâm* d'IBN SÎRÎN (مروي عن الامام جعفر الصادق), un *Tafsîr as-sana ʿalä dawarân as-sabʿat kawâkib*, un opuscule intitulé *Fî n-niyyât* (intentions à formuler avant la prière et avant toute action pieuse) et un dernier intitulé *Ḍarb al-fa'l bi-l-qur'ân al-ʿaẓîm*.

3. Date donnée par Ḥ.Ḫ. *cf.*, cependant, *Baǧdatli Vehbi Ef.* 933, *fol.* 1r, où une main récente indique qu'il est mort en 1000 h.

AL-ḤALABÎ, MUḤ. B. IBRÂHÎM AL-ḤANBALÎ ZÂDA, m. 971/1563,

51. *Ḥawz al-ḫiyâm wa-ʿaḏrâ' ḏawî l-hiyâm fî ru'yat ḫayr al-ânâm fî l-yaqẓat kamâ fî l-manâm, ap.* Ḥ.Ḫ. III, 118.

AL-ḤALABÎ, ŠAMS AD-DÎN MUḤ. B. AḤMAD B. MUḤ. AL-AẒʿÂNÎ AL-Ḥ., m. 807/1404,

52. *Tuḥfat aṭ-ṭallâb al-mustahâm fî ru'yat an-nabî ṣallä l-Lâhu ʿalayhi wa-sallam, ap.* Ḥ.Ḫ. II, 231.

AL-ḪALAWÂTÎ, YÛSUF B. YAʿQÛB, Šayḫ al-ḥaram an-nabawî,

53. *Tanbîh al-ġabî fî ru'yat an-nabî* (en turc), *ap.* Ḥ.Ḫ. II, 429.

ḪALÎFA, YAḤŠÄ, m. 930/1524,

54. *Risâla fî ru'ya' an-nab', ap.* Ḥ.Ḫ. III, 406 ; AHLWARDT, no 4289,63.

ḪALÎL EF. : v. s. MAḤMÛD [IBN].

AL-ḪALLÂL, AL-ḤASAN B. AL-ḤUSAYN (av. la fin du IVe/Xe s.) (1),

55. *Ṭabaqât al-muʿabbirîn*, où il nomme sept mille cinq cents onirocrites ; ensuite, il en choisit six cents qu'il consigna dans son livre, intitulé *Taʿbîr ar-ru'yâ*. « Je me refuse à allonger mon ouvrage en les répétant et je me suis borné à en mentionner cent parmi les célèbres d'entre eux qui se sont illustrés d'une manière particulière dans cet art ; je les ai partagés en quinze classes, comme exemple réflétant ce qui est délaissé, et j'ai laissé tomber les noms des onirocrites hindous, brahmans et ascètes, par suite de leur caractère étranger (*li-l-ʿuǧma*) et de leur difficulté pour le lecteur » (2).

Pour l'histoire de l'onirocritique, cette liste n'apporte rien de nouveau, puisque, pour la majorité des noms qu'elle renferme, rien ne prouve que leurs porteurs étaient onirocrites. En dépit de cette inutilité, il nous a semblé opportun d'en faire état dans cet inventaire, à titre documentaire et comme source d'éventuels *isnâds* et attributions. La voici aussi sommairement que possible (3) :

I — *Prophètes* : Abraham, Jacob, Joseph, Daniel, Ḏû l-Qarnayn, Muḥammad.

II — *Compagnons du Prophète* : Abû Bakr, ʿUmar (om. Paris), ʿUṯmân, ʿAlî, ʿAbdallâh b. ʿAbbâs, ʿAbdallâh b. ʿUmar b. al-ʿÂṣ,

1. *Cf.* cependant, TʿA *3*, 4, l. 20 *sq.* : والحسين بن عبد الملك الخلال ثقة مشهور توفي سنة ٥٣٢ .

2. DÎNAWARÎ, ms. Paris, 15e *maqâla*, *fol.* 44v. Le ms. de Berlin 10057, ne contient que cette *maqâla* (AHLWARDT, p. 460). *Cf.* Ḥ.Ḫ. II, no 3068, IV, nos 7924, 9330, dont la source est manifestement ad-Dînawarî.

3. Mss. Paris 2745, *fol.* 44v-45v ; *Esat Ef.* 1833, *fol.* 32v-33r.

ʿAbdallâh b. Sallâm, Abû Ḏarr al-Ġifârî, Anas b. Mâlik, Salmân al-Fârisî, Ḥuḏayfa b. al-Yamân, ʿÂʾiša et sa sœur Asmâʾ.

III — *Génération suivante* : Saʿîd b. al-Musayyab (m. 94/712), al-Ḥasan al-Baṣrî (m. 110/728), ʿAṭâʾ b. Abî Rabâḥ (m. 115/733), aš-Šaʿbî (m. 103/721), Ibrâhîm an-Naḫaʿî (m. 95/713), az-Zuhrî (m. 123/741), ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzîz (m. 101/719), Qatâda (m. 117/735), Muǧâhid (m. 102/720), Saʿîd b. Ǧubayr (m. 94/712) Ṭâwûs (m. 106/724), Tâbit al-Bunânî (m. 127/744).

IV — *Jurisconsultes* : Abû Ṯawr al-Awzâʿî (m. 157/774), Sufyân aṯ-Ṯawrî (m. 161/776), aš-Šâfiʿî (m. 204/820), Abû Yûsuf al-Qâḍî (m. 182/798), Ibn Abî Laylä (m. 148/765), Aḥmad b. Ḥanbal (m. 241/855), Isḥâq b. Râhawayh (m. 238/852), al-Buwayṭî (m. 231/845), Manṣûr b. al-Muʿtamir (132/749).

V — *Ascètes* : Muḥammed b. Wâsiʿ, Tamîm ad-Dârî, Šaqîq al-Balḫî, Mâlik b. Dînâr, Sulaymân at-Tamîmî, Manṣûr b. ʿAmmâr, Muḥammad b. as-Sammâk Yaḥyä b. Muʿâḏ Aḥmad, b. Ḥarb.

VI — *Auteurs d'écrits onirocritiques* : Muḥammad b. Sîrîn, Ibrâhîm b. ʿAbdallâh al-Kirmânî, ʿAbdallâh b. Muslim al-Qutaybî, Abû Aḥmad Ḫalaf b. Aḥmad, Muḥammad b. Ḥammâd ar-Râzî, al-Ḫabbâz, al-Ḥasan b. al-Ḥusayn al-Ḫallâl, Arṭâmidûros al-Yûnânî.

VII — *Philosophes* : Aflâṭun, Mahrârîs (1), Arisṭâṭâlîs, Baṭlamyûs (2), Yaʿqûb b. Isḥâq al-Kindî, Abû Zayd al-Balḫî (3).

VIII — *Médecins* : Ǧâlînos, (Hip)pocrate, Buḫtyâšûʿ, Ahrn (4), Muḥammad b. Zakariyyâ ar-Râzî.

IX — *Juifs* : Ḥayy b. Aḫṭab, Kaʿb al-Ašraf, Mûsä b. Yaʿqûb.

X — *Chrétiens* : Le traducteur Ḥunayn b. Isḥâq, Abû Maḫlid, Zayn aṭ-Ṭabarî.

1. مهراريس (?) ; il s'agit probablement d'une corruption de فرفوريوس, auquel l'auteur du *Fih.*, 316, attribue un traité sur le sommeil et la veille (*cf. infra*, p. 349 nº 90).

2. *Cf. infra*, p. 350, nº 91.

3. Un disciple d'Abû Zayd al-Balḫî (m. 322/934), d'un nom difficile à établir (Maʿn b. Friʿûn, Furayʿîn : GAL S I, 435), écrivit un *Ǧawâmiʿ al-ʿulûm* en deux *maqâlas*, dont la seconde traite de philosophie, alchimie, physiognomonie, magie, interprétation des songes et astrologie (photocopie au Caire[2], VI, 182 : *cf.* A. Zakî P., *Mémoires sur les moyens propres à déterminer en Égypte une renaissance des lettres arabes*, Le Caire 1910, p. 12, cité in GAL *loc. cit.*).

4. اهرن. S'agit-il du mathématicien et mécanicien Héron d'Alexandrie, connu chez les Arabes depuis Qusṭâ b. Lûqâ (m. 300/912) ? *Cf.* GAL S I, 366, 2 et 956.

XI — *Zoroastriens* : Haramân b. Adarbašt, Bazraǧumhur b. Baḫtikân, Anûširwân, Kaštamard, Ǧâmâsab.

XII — *Arabes païens* : Abû Ǧahl b. Hišâm, ʿAbdallâh b. Ubayy, Nawfil b. ʿAbdallâh, ʿAmr b. Wadd, Ibn az-Zibʿarî, Abû Ṭâlib, Abû l-ʿÂṣ.

XIII — *Devins* : Saṭîḥ, Šiqq, al-Ḫazraǧî, ʿAwsaǧa, al-Quṭâmî, Ibn Zayyân (Paris : Abû Zurâra).

XIV — *Magiciens* : ʿAbdallâh b. Hilâl, Qurṭ b. (*om. Esat Ef.*) Zubayd al-Iblî, ʿAttâb b. Šamir ar-Râzî.

XV — *Physiognomistes* : Saʿîd b. Sinân, Iyâs b. Muʿâwiya, Ǧandal b. al-Ḥakam, Mûʿâwiya b. Kulṯûm (1).

al-Ḫalwatî, Mûsä l-Misbâʿî al-Ḥimṣî, m. 1233/1817,

56. *Bayân ʿalä marʾä ustâḏînâ baʿda intiqâlihi.* Interprétation des apparitions en songe de ʿUmar al-Ḫalwatî à son disciple Mûsä ... al-Ḫalwatî, Berlin 4288, *fol.* 101r-112v ; *cf.* description *ap.* Ahlwardt.

al-Ḥanafî Šamsaddîn, Muḥ. (GAL S II, 942),

57. *Tablîġ al-marâm bi-bayân ḥaqîqat ruʾyatihi ṣlʿm fî l-yaqẓa wa-l-manâm*, écrit av. 1170 h., Le Caire[2], VI, 174.

al-Harawî, Abû Saʿîd,

58. *K. al-Muntaḫab fî t-taʿbîr, Saray, Ah. III*, 3174,279 *fol.*, *nasḫî* de 974 h., 21 ll., 30,5 × 20.

al-Ḫaṭîb, Muḥ. b. ʿAlî b. Ḥusayn aṣ-Ṣiqillî al-maʿrûf bi-Ibn al-Ḫ.,

59. Il résume un traité intitulé *al-Išârât* (*cf.* nos 80, 102, 103), attribué à al-Kirmânî, Paris 2758.

Ḫaṭîbzâde : v. Zâda.

al-Ḫawlânî, Abû l-Ḥasan ʿAlî b. Saʿîd,

60. *Taʿbîr ar-ruʾyâ*, Vatican 1404, *fol.* 174-229 (xie s.) ; Paris 2746, sous le titre de : *Bulûġ al-marâm fî taʿbîr ar-ruʾyâ fî l-manâm*, en 58 *bâbs* ; comp. Tübingen, 220.

al-Ḫazraǧî, Muḥammad,

61. *Hidâyat an-niḥrîr wa-ġâyat at-taḥrîr fî t-taʿbîr, Saray, Ah. III*, 3161,86 *fol.*, *nasḫî* s. d., 15 ll., 18 × 13.

1. On trouvera des remarques sur quelques-uns des noms mentionnés dans cette liste *ap.* P. Schwarz, in ZDMG 67/1913, 482, n. 2 ; A. Fischer, *ib.* 68/1914, 315 *sq.*

IBRÂHÎM [IBN], BURHÂN AD-DÎN ; il s'agit vraisemblablement de BURHÂN AD-DÎN B. IBR. B. BAHŠÎDEDE ḪALÎFA AL-BOSNÂWÎ, m. 973/1565 (GAL S II, 665),

62. *K. ta'bîr ar-ru'yâ*, Kayseri, *Raşit Ef.*, 558.

AL-'IRÂQÎ, ABÛ L-'ABBÂS AḤMAD,

63. *K. ta'bîr ar-ru'yâ*, AS 1731, 178 *fol.*, 26'5 × 18,5,11 ll., *nasḫî* de 841 h. Selon le ms. (*fol.* 4r), l'auteur vivait en 670/1271.

AL-IṢFAHÂNÎ, ḪÂLID [B. ABÎ L-FARAĞ 'ALÎ : ZDMG 17/1863, 230],

64. *Minhâğ at-ta'bîr*, *ap.* H.Ḫ. VI, 201, n° 13226 ; AHLWARDT, n° 4289,31.

AL-IZNÎQÎ, MUḤAMMAD B. AL-MAWLÄ QUṬB AD-DÎN ZÂDE, m. 885/1480 (GAL S II, 328),

65. *at-Ta'bîr al-munîf wa-t-ta'wîl aš-šarîf*. Nous en connaissons trois copies datant du vivant même de l'auteur : *Saray, Ah. III*, 3160,193 *fol.*, *ta'lîq* de 880 h., 18 ll., 18 × 13,5 ; *ib.* 3159,211 *fol.*, *nasḫî* de 881 h., 19 ll., 18 × 12,5 (sous le titre : *Fî 'ilm at-ta'bîr*, pour le second, et *Risâla fî t-ta'bîr*, pour le premier), Berlin 4275, copie de 881 h. Le ms. d'AS 1733 (151 *fol*, *ta'lîq*, 21 ll., 18 × 13) date de 893 h. ; la page de titre manque ; le nom de l'auteur se trouve à la fin de la table des matières (*fol.* 2r). Le traité est connu sous d'autres titres : *Ta'bîrnâmah*, Berlin 4274, *Hüdai Ef.* 397 ; *Fî 'ilm at-ta'bîr 'alä wağh at-taḥbîr*, Urgüp, *Tahsin Aga K.* 966, *nasḫî* de 1041 h. (copié sur l'autographe), 22 × 15 ; *K. as-suḥûriyya* (*wa-K. at-ta'bîr*), *Saray, Ah. III*, 3163, 324 *fol.*, *ta'lîq* s. d., 17 ll., 18 × 12 ; *K. at-ta'bîrât* (1), 255 *fol.*, *nasḫî* de 1057,17 ll., 21 × 14,5, rongé par les vers ; scribe : Ḫalîl b. Ibrâhîm al-Wâ'iẓ ... à Kayseri.

L'intention de l'auteur était de « composer un traité d'onirocritique révélant au commun des gens l'interprétation externe (*at-ta'bîr al-âfâqî*) de ce qu'ils ont vu dans leurs rêves, et aux mystiques (*as-sâlikîn*) l'interprétation interne (*at-ta'wîl al-anfusî*) de ce qu'ils ont vu au cours de leurs expériences (*wâqi'âtihim*) ; car, il n'a pas trouvé un livre réunissant les deux interprétations ... » Mais, en fait, ce n'est qu'une compilation dont la majeure partie provient de Dînawarî, surtout la fin. L'ouvrage est divisé en une introduction contenant des notions préalables, réparties en *bâbs*, trois *maqṣads* dont le premier est divisé en 21 *ṣanfs*, et, enfin, une conclusion, divisée en 4 *bâbs*.

1. Ce ms. a été vu dans un fonds d'Istanbul, probablement au Saray ; le nom du fonds et le n° sont tombés de notre fiche !

AL-KINDÎ, YA'QÛB B. ISḤÂQ, m. 260/873,

66. *'Illat an-nawm wa-r-ru'yâ* (*Fih.* 259 ; QIFṬÎ, n° 143 ; IBN ABÎ UṢAYBI'A, n° 194) ou *Fî mâhiyyat an-nawm wa-r-ru'yâ* (AS 4832, *fol.* 159-161). Contrairement à ce que nous avions dit dans *Sources Orientales*, 2/1959, 154, n. 25, ce petit traité n'est pas un abrégé du *De somno et vigilia* d'ARISTOTE, mais un écrit original de KINDÎ utilisant les trois traités d'ARISTOTE sur les songes : *De somno et vigilia* (*Cf.* J. TRICOT, *op. cit.* 76-93 ; R. MUGNIER, *op. cit.*, 64-76), *De insomniis* (TRICOT 94-110 ; MUGNIER, 77-87) et *De divinatione per somnum* ((TRICOT, 111-118 ; MUGNIER, 88-93). Traduit en latin par Gérard de Crémone (*cf. supra*, n° 8), on le trouve dans plusieurs codex latins comprenant des œuvres d'Aristote (*cf.* G. LACOMBE..., *Aristoteles Latinus*, I, Rome 1939, II, Cambridge 1955, s. Index II, 1286). La version latine contient des éléments néoplatoniciens dus probablement au fait que l'auteur connaissait le *Liber de somniis* de SYNÉSIUS (*cf. Opera omnia*, éd. Paris 1612, grec et latin, pp. 132-158 ; trad. fr. *ap.* H. DRUON, *Oeuvres de Synésius*, Paris 1878, pp. 346-376). On y voit Platon cité à côté d'Aristote (cf. p. 18 de l'éd. de Nagy, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, 5, Münster 1897, 12-27). *Cf.* aussi 'ABD AL-HÂDÎ ABÛ RÎDA, *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, I, Le Caire 1369/1950, 292-311.

AL-KIRMÂNÎ, ABÛ ISḤÂQ IBRÂHÎM B. 'ABDALLÂH, qui vécut sous al-Mahdî (158-169/775-785),

67. *Dustûr fî t-ta'bîr* ou *K. at-ta'bîr*, in *Fih.* 316, l.26 ; H.Ḫ. I, 307, n° 760, III, 222, n° 5071, V, 63, n° 9979, VII, 1098, n° 3725. Ce traité existait effectivement avant 328/940, date du décès d'Abû Bakr b. al-Anbârî qui l'a connu (1). Il occupe la deuxième place parmi les auteurs d'écrits onirocritiques, après Ibn Sîrîn (2), alors qu'en réalité, il devait être le premier à avoir rédigé un traité onirocritique. Son ouvrage ne nous est pas parvenu, mais il semble avoir été à la base de plusieurs écrits postérieurs (*cf. supra*, n° 59 et particulièrement *infra*, n° 103).

AL-KIRMÂNÎ, 'ALÂ', vécut sous Beyazit II (886-918/1481-1512),

68. *Lawâmi' tanwîr al-maqâm fî ğawâmi' ta'bîr al-manâm* (*risâla*), AS O. 3025 *mü*, 22 *fol.*, 11 ll., 17 × 10, *ta'lîq* très beau, écrit pour le

1. *K. al-Aḍdâd*, éd. Houtsma, Leyde 1881, 119.
2. *Cf. supra*, p. 342, IVe classe.

Sultan Beyazit le Conquérant ; *cf.* aussi *Fâtih* 5377,3, *fol.* 98-136 ; très beau *fârsî*, 11 ll., 17 × 10 ; scribe : ʿAlî b. Fatḥallâh al-Maʿdânî al-Iṣfahânî, connu sous le nom de Ṣâbir (1). C'est un opuscule à caractère spéculatif et philosophique, traitant de l'âme, de la nature de la vision, du sommeil, etc.

AL-KÛFÎ, AḤMAD B. MUḤAMMAD,
69. *K. ar-ru'yâ, ap.* YÂQÛT, *Iršad*, II, 32.

MAḤMÛD [IBN], ḤUSAYN,, appelé BAYKÂN ḪALÎL EF. (m. 1169/1755),
70. *Uṣûl ar-ru'yâ, ap.* Ḥ.Ḫ. VI, 530 (suppl. de AḤ.ḤANÎFZÂDE).

AL-MANṬIQÎ, ABÛ SULAYMÂN [B. ṬÂHIR] AL-M. AS-SIǦISTÂNÎ, m. 378/980, l'un des maîtres d'Abû Ḥayyân at-Tawḥîdî (GALS I, 435),
71. *K. Abî S. al-M. fî l-inḏârât an-nawmiyya*, in *Fih.* 316. C'est un traité sur les hiérarchies des forces de l'homme et la manière de recevoir les prévisions en rêve.

AL-MAQDISÎ, ABÛ L-FARAǦ ŠIHÂB AD-DÎN ABÛ L-ʿABBÂS AḤMAD B. ʿABD AR-RAḤMÂN m. 697/1298,
72. *al-Badr al-munîr fî ʿilm at-taʿbîr, Saray Ah. III*, 3168,172 *fol., nasḫî* de 741 h., 7 ll., 25 × 17,5 ; Çorum, 3105, 271 *fol., nasḫî* écrit à Damas en 800 (?), selon le catalogue ; en réalité, cette date est incertaine, du fait que le coin du *fol.* portant la date est partiellement détruit ; il ne reste que le mot *ṯamân*. D'autre part, le titre manquait ; il fut ajouté, sur la page de garde, par une main tardive, d'après Ḥ.Ḫ. (II, 29, nº 1723) ; de plus, le premier *fol.* est écrit d'une main différente, en *taʿlîq fârsî*. Autres mss. : Beyrouth, *Fac. Or.*, 265, cote 573, où sur les 16 chapitres qu'il contient les deux derniers manquent ; Damas, *Ẓâhiriyya* 7636,67 *fol.* Pour le titre, *cf. supra*, nº 45).

AL-MAQDISÎ, MUḤ. B. ABÎ L-FATḤ B. DÂWÛD B. MUḤ., m. vers 890/1485,
73. *Našr al-ʿabîr fî t-taʿbîr, ap.* AHLWARDT, nº 4289,12.

AL-MARṢAFÎ, ʿALÎ B. ḪALÎL, m. ap. 900/1524 (GAL S II,460),
74. *Hidâyat al-muštâq al-hayyâm ilä ru'yat an-nabî ʿalayhi s-salâm, ap.* AHLWARDT, nº 4289,62.

1. Le même titre est attribué *ap.* AHLWARDT nº 4289, 19, à Muḥammad b. Muḥ. al-Madanî Abû ṭ-Ṭayyib.

AL-MASÎḤÎ, ABÛ SAHL ʿISÄ B. YAḤYÄ AL-M. AL-FAYLASÛF, m. 401/1010,
75. *Kifâya fî taʿbîr ar-ru'yâ, ap.* Ḥ.Ḫ. II, 312 ; V, 220 ; AHLWARDT, nº 4289,18 ; *cf. ib.* 1 (*Taʿbîr ar-ru'yâ*).

AL-MAWṢILÎ, ABÛ-L-FAḌL ISMÂʿÎL (GAL S II, 1040),
76. *al-K. al-munîr al-muḥkam fî ṣanâʿat at-taʿbîr*, Paris 2747.

AL-MAWṢILÎ, ABÛ L-ḤASAN B. AL-ḤUSAYN B. AL-QÂSIM B. MANṢUR B. ŠAYḪ AL-ʿAWNIYYA AL-M. AL-MUDARRIS AŠ-ŠÂFIʿÎ (GAL S II, 1039),
77. *ʿArf al-ʿabîr fî ʿurf at-taʿbîr*, Alexandrie, *Funûn mut.* 43 ; Damas, *Ẓâhiriyya* 7774,92 *fol.* (anonyme).

AL-MIṢRÎ, ḪALÎL,
78. *L'interprète Oriental des Songes depuis Adam jusqu'à nos jours.* Recueil complet de toutes les traditions orientales sur les songes depuis Adam jusqu'à nos jours. Précédé d'un abrégé historique de la science des songes, de notes de tous genres et de termes arabes à l'usage des Orientaux, compilé en forme alphabétique par H. el Masri. Paris, E. Dentre, Librairie de la Société des Gens de Lettres, 1878, XXVIII-422, in-18º [BN Paris 18ºR 1486].

AL-MIṢRÎ, ḤASAN, connu sous le nom d'AL-KUTTÂBÎ (ou KITÂBÎ),
79. *Iršâd al-iḫwân li-taʿbîr ar-ru'yâ ʿan sayyid wild ʿadnân, Saray, Koğuş* 1019,26 *fol., nasḫî* de 1208 h., 27 × 17 (1).

AL-MIZZÎ, ʿABDALLÂH SULAYMÂN B. ḤÂZIM,
80. *K. al-išrârat fî ʿilm al-ʿibârat*, abrégé de *K. ʿamd* (Berlin : *ʿumdat*) *at-taḥrîr fî ʿilm at-taʿbîr* de l'auteur lui-même (*cf. Saray, fol.* 1v, l.6 *sq.* ; Berlin, *fol.* 2r), *Saray, Ah. III*, 3166, *fol.* 1-73, copie de 640/1242,25 ll., 25 × 17,5 ; Berlin 4280 (anonyme), 120 *fol.*, copie de 1200 h.

AL-MUʿÂFIRÎ, ABÛ L-ḤASAN ʿALÎ B. ABÎ S-SAKAN AL-M. AL-MUFASSIR,
81. *Urǧûza fî taʿbîr ar-ru'yâ ʿalä ṣifat ḫalq al-insân*, Ḥ.Ḫ. I, 245 ; *Köprülü* 1202, *fol.* 1-18º, beau *nasḫî* de 911 (ou 921) h., 13 ll., 17,8 × 13,5 ; *Saray, Ah. III*, 3162,1 (dans une *maǧmûʿa* de 163 *fol., nasḫî* de 920 h., 7-12 ll., 18 × 13,5).

1. But : ... فاخذتني الغيرة الشرعية ان اجمع ما ورد في تعبير الرؤيا من الاحاديث النبوية التي ذكرها الامام محمد بن اسمعيل البخاري وفي صحيحه مروية ...

AL-MUFAĞĞA', ABÛ 'ABDALLÂH,

82. *K. al-ḥulm wa-r-ra'î*, in *Fih.* 83.

AL-MUQRÎ [IBN], ABÛ 'ABDALLÂH AL-ḤUSAYN B. MUḤAMMAD alma'rûf bi-IBN AL-MUQRÎ, m. 523/1128 (1),

83. *Ta'bîr ar-ru'yâ, ap.* Ḥ.Ḫ. II, 312 ; ISMÂ'ÎL BÂŠÂ AL-BAĠDÂDÎ *Îḍâḥ al-maknûn fî ḏ-ḏayl 'alä Kašf aẓ-ẓunûn* ..., Istanbul 1364/1945, I, 295.

AL-MUTAŠÂQIRÎ, YÛSUF B. MÛSÄ B. SULAYMÂN AL-ĞUḎÂMÎ, m. vers 750/1349.

84. *Ḥaqâ'iq barakât al-manâm fî mar'ä l-Muṣṭafä ḫayr al-ânâm, ap.* AHLWARDT, nº 4289,60.

AN-NÂBULSÎ, 'ABD AL-ĠANÎ B. ISMÂ'ÎL, m. 1143/1731 (GAL II-345, S II, 473),

85. *Ta'ṭîr al-ânâm fî ta'bîr al-manâm*, immense compilation onirocritique, achevée en 1096/1684, très répandue et maintes fois éditée en Égypte depuis 1275/1858 (*cf.* GAL et SARKÎS, 1832-34). En marge de l'éd. de 1294/1877 (en 2 vol.), figure *Muntaḫab al-kalâm* (*cf. supra*, nº 27), et, en marge de celle de 1302 *sqq.*/1884 *sqq.* figurent, au premier vol., *Muntaḫab al-kalâm*, et au second, *al-Išârât fî 'ilm al-'ibârât* d'IBN ŠÂHÎN (*cf. infra*, nº 102). Le traité fut traduit en turc par Sulaymân Ḥisbî, 1 vol., Istanbul 1306/1888, 779 p. (*cf. Bayezit, Umûmî* 3929). La copie la plus proche de l'époque de l'auteur, parmi celles que nous avons vues, est celle d'*Esat Ef.* 1834, 331 *fol.*, *ta'lîq* de 1147/1734,25 ll., 21 × 16 ; scribe : 'Alî l-'Ağlûnî (2). Trad. angl. en préparation par P. Little en collaboration avec G. E. von Grunebaum.

Dans sa conclusion (éd. Bûlâq, 1294/1877, II, 299-300), l'auteur dit avoir dépouillé tous les grands traités du genre (3) et y avoir puisé toute la matière de son ouvrage, ne laissant tomber de ses sources

1. Donnée d'ISMÂ'ÎL P. ; AHLWARDT, nº 4289, 10, l'identifie avec Sirâğ ad-Dîn Ism. b. Abî Bakr b. al-Muqri', m. 837/1433 (GAL S II, 254).

2. Sur cet ouvrage, *cf.* P. SCHWARZ, *Traum und Traumdeutung bei 'Abdalġanî an-Nâbulsî*, in ZDMG 67/1913, 273-93 (*ib.* 681-3 : remarques de Fischer) ; A. FISCHER, *Die Quitte als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des 'Abd al-Ṛanî an-Nâbulsî*, *ib.* 68/1914, 275-325.

3. Ses sources sont : AD-DÎNAWARÎ, IBN AD-DAQQÂQ AL-MAQQARÎ, *al-Ḥikam wa-l-ġâyât fî ta'bîr al-manâmât*, AD-DÂRÎ, *Muntaḫab*, AL-MIZZÎ, *al-Išâra*, ŠIHÂB AD-DÎN... ABÛ ḤAMÎD MUḤ. AL-MAQDISÎ, *al-Muḥkam fî ḫtiṣâṣ al-Mu'lam*, qui est un supplément (*ḏayl*) au précédent. C'est tout !

que ce qui est bizarre et inconnu. « C'est pourquoi, ajoute-t-il, mon livre devint une compilation de tout ce qu'il y a dans les livres nommés, faite avec concision et commodité d'utilisation. Je n'ai rien ajouté à ce que j'ai puisé dans ces livres, à part quelques petites additions ou interprétations, en un ou deux endroits, que je n'ai pas manqué de signaler. Tout le reste provient des livres mentionnés ... » Comme ses sources, ce traité comporte une introduction comprenant les notions générales ; ensuite, les thèmes oniriques sont rangés selon l'ordre alphabétique.

Du même auteur, un poème onirocritique intitulé :

86. (*Nafaḥât*) *al-'abîr fî t-ta'bir*, *Univ. Kütüph.* A 1995, 110 pages, *nasḫî* s. d., 14 ll., 21,5 × 15,5 ; *ib.*, A 6295,9 *fol.*, *nasḫî* s. d., 19,5 × 14 ; Le Caire², I, 177 ; Alexandrie, *Funûn*, 42,1 ; 161,7 ; Strasbourg 4313. Il fut commenté, sous le titre d'*an-Nafḥ al-'âṭir* par 'ABDALLÂH B. 'ABDARRAḤMÂN B. 'ABDALLÂH B. AḤMAD AL-ḤANBALÎ en 1212/1798, Le Caire², I, 178 (GAL S II, 473, nº 28ª).

NIYÂZÎ, MUḤ. AL-MIṢRÎ, m. 1105/1694 (GAL S II, 662),

Ta'bîrnâmeh, *Hacı Maḥmud Ef.* 2443,6, *fol.* 27-28, *nasḫî* s. d. 15 ll ; 22 × 15,5 ; *ib.*, *fol.* 62-63, *nasḫî* s. d., 19 ll., 24,1 × 17,2 ; *ib.*, 3346, 10 ; *Millet, Reşit Ef.* 438,15, *fol.* 217-218, *nasḫî* s. d. C'est le récit d'une vision qu'il eut à Brousse en 1075/1664.

NIẒÂM AL-MULK [IBN], ISMÂ'ÎL,

88. *Ta'bîr sulṭânî* (en persan), écrit en 763/1361, pour Abû l-Fawâris Šâh Šuğâ' Muẓaffarî (760-786/1358-1384), AS 1728, 280 *fol.*, *ta'lîq* s. d., 21 ll., 26 × 17,5 ; *Fatih* 3651, 177 *fol.*, *ta'lîq* de 882 h., 15 ll., avec des gloses marginales ; *Fatih* 3652, 2e exempl. ; Téhéran, *Cat. Muḥ. Taqî Dâniš Pizûh*, I, 1323/1905, p. 202 *sq.*, nº 141. Les thèmes oniriques sont rangés selon l'ordre alphabétique.

PLATON,

89. *Ta'bîr Aflâṭûn, ap.* Ḥ.Ḫ. II, 312 (1).

PORPHYRE,

90. *K. an-nawm wa-l-yaqẓa li-Forfûrîos*, in *Fih.* 316 (2).

1. *Cf. supra*, p. 342, VIIe classe. PLATON parle de la divination, en général, dans *Phèdre*, 244 *sqq.* ; *République*, IX, 571 B *sqq.* ; *Timée*. 7L *sqq.*, et des songes, en particulier, dans *Tim.* 45 E. Il met le rêve en rapport avec les trois parties de l'âme (*Rép.* IX, 571c ; comp. 572a). *Cf.* BÜCHSENSCHÜTZ, *op. cit.*, 16 *sq.*

2. S'agit-il d'un commentaire du traité d'Aristote de même titre (*cf. supra*, p. 331 nº 8, et *infra*, p. 353 n. 107) ?

PTOLÉMÉE,

91. *Taʿbîr Baṭlamyûs*, *ap.* H.Ḫ. II, 313 (1).

AL-QALYÛBÎ, ŠIHÂB AD-DÎN AḤMAD B. SALÂMA, m 1069/1659, auteur d'écrits médicaux et de récits anecdotiques (GAL II, 364, S II, 492),

92. *Taʿbîr al-manâmât*, Le Caire 16288, copie de 1144/1731 ; Paris 2754 (*cf.* VAJDA, *Index*, 646). Il est rangé selon l'ordre alphabétique.

AL-QAYRAWÂNÎ, IBN ABÎ ṬÂLIB,

93. *al-Mumtiʿ*, *ap.* IBN ḪALDÛN III, 86/121, qui lui attribue plusieurs écrits onirocritiques (2).

AL-QINÂWÎ, ŠÎṮ B. IBRÂHÎM, m. 599/1202,

94. *al-Išâra fî tashîl al-ʿibâra*, *ap.* AHLWARDT, nº 4289,4.

AL-QURAŠÎ, ABÛ L-ḤASAN AL-Q. AŠ-ŠÂḎILÎ,

95. *Manâmât*, *ap.* H.Ḫ. VI, 158 : il y a réuni les rêves des mystiques (*al-mašâʾiḫ*).

AL-QURṬUBÎ, ABÛ ʿABDALLÂH AL-Q. AL-MÂLIKÎ, m. 416/1025,

96. *al-Bušrä fî taʿbîr ar-ruʾyâ*, *ap.* H.Ḫ. II, 55 ; AHLWARDT nº 4289,3.

QUTAYBA [IBN[, ABÛ MUḤ. ʿABDALLÂH B. MUSLIM, m. 276/889 (GAL I,120, S I, 184).

97. *K. taʿbîr ar-ruʾyâ*, in *Fih.* 316 (3) ; Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 4501, *fol.* 180v-217, *nasḫî* assez ancien, 25 × 17. La fin manque ; mais il ne s'agit vraisemblablement que d'un ou de deux *fol.* Le dernier chapitre (ch. 24) est intitulé : *Bâb adab ar-ruʾyâ.* Il est précédé d'un traité anonyme (*fol.* 1-179r), dont l'introduction théorique est assez longue (4).

RÂŠID [IBN[, MUḤ. B. ʿABDALLÂH B. R. AL-BAKRÎ AL-AQFÂṢÎ (ou AL-QAFṢÎ), m. 736/1335-6, contemporain d'Ibn Ḫaldûn (5),

1. *Cf. supra*, p. 342, VIIe classe.

2. والمتداول بين اهل المغرب لهذا العهد كتب بن ابي طالب القيرواني من علماْ القيروان مثل الممتع وغيره .

3. Autres réf. *ap.* LECOMTE, *Ibn Qutayba*, *op. cit.*, 157 *sq.*

4. Nous n'avons pas eu alors sous la main les coordonnées du *Muntaḫab* (*cf. supra*, p. 335, nº 27) ; mais il nous a semblé qu'il s'agit de ce dernier. L'*excipit* تم الكتاب المختصر من تاليف ابي علي comporte et la mention d'un *compendium* et la *kunya* d'Abû ʿAlî qui est celle de DÂRÎ.

5. كتاب المرقبة العليا لابن راشد من مشيختنا بتونس وهو علم مضي

98. *K. al-marqabat al-ʿulyâ fî taʿbîr ar-ruʾyâ*, auquel AS-SÂLIMÎ (*cf. infra*, nº 103) emprunte les ch. 49 et 50 de son *K. al-išâra* (*cf.* ms. Berlin, 4271, 4e exempl., *fol.* 119v et 131r). Comp. ms. Alger 1544 intitulé *ad-Durr aṯ-ṯamîn fî ʿilm at-tafsîr* d'IBN RÂŠID AL-QAFṢÎ (GAL S II, 1041).

RASÛL [IBN[, ʿUMAR B. ʿALÎ,

99. *al-Išâra fî futyâ l-ʿibâra*, *Saray*, *Ah. III*, 3179,156 *fol.*, *nasḫî* s. d., 29 ll., 30 × 20,5 (anonyme) ; Berlin 4278,242 *fol.*, copie de 1150/1737. Après une longue introduction sur la nature et les espèces de songes et sur les diverses méthodes d'interprétation, la matière du traité est rangée selon l'ordre alphabétique.

AR-RÂZÎ, ABÛ BAKR MUḤ. B. ZAKARIYYÂ, m. 313/925 (GAL I, 233, S I, 417),

100. *K. fî l-farq bayna r-ruʾyâ l-munḏira wa-bayna sâʾir ḍurûb ar-ruʾyâ*, in *Fih.* 299.

AŠ-ŠÂH AẒ-ẒÂHIRÎ [IBN],

101. *K. ar-ruʾyâ*, in *Fih.* 153.

ŠÂHÎN [IBN], ĠARS AD-DÎN ḪALÎL B. Š. AẒ-ẒÂHIRÎ, m. 872/1468 (GAL II, 135, S II, 165 ; SARKÎS, 133 ; AZ-ZARKALÎ, *Aʿlâm*2, III, 367),

102. *K. al-išârât fî ʿilm al-ʿibâ ât.* Les témoins mss. de ce traité sont très nombreux (1). Il fut éd. en marge de *Taʿṭîr al-anâm* de NÂBULSÎ (*cf. supra*, nº 85). L'ouvrage est divisé en deux parties, comprenant chacune 40 chapitres. L'auteur suit le même plan qu'AS-SÂLIMÎ

بنور النبوة (III, 86/121) ; AHLWARDT, nº 4271, date son décès de 731-36/1331-35, c'est-à-dire aux environs de la date de naissance d'Ibn Ḫaldûn (732/1322), alors que de Sacy, in *Muqaddima*, III, 121, n., en fait le maître de ce dernier.

1. En voici quelques-uns : *Köprülü, Fazil P.*, 116, copie de 1029 h. ; *Univ. Kütüph.* A 3887, copie de 1050 h. ; Paris 2752, copie de 1109 h., 6684 (VAJDA, *Index*, 410) ; *Beşir Ağa* 339, copie de 1117 h. ; *Univ. Kütüph.* A 6266, copie de 1130 h. ; *ʿAtif Ef.* 1973, copie de 1142 h. ; *Univ. Kütüph.* A 2912, copie de 1166 h. ; *Ragip P.* 646, copie de 1179 h. ; Le Caire 4856-8 ; Berlin 4272-3 ; *Br. Museum* 763 (p. 345a) ; Munich 878 ; *Bağdatli Vehbi Ef.* 934 (anonyme), sous le titre *al-Iršâdât fî ʿilm al-ʿibârât* ; le même titre est suivi du nom d'IBN ŠÂHÎN, *ib.* 937 ; *Süleymaniye, Murat Buharî* 261 ; *Bayezit, Umûmî* 3925 ; *Univ. Kütüph.* A 35 et 6245 ; Iskilip 1206, 322 *fol.*, *nasḫî* récent, s. d. ; le début manque ; il commence par : وقوله تعالى في تكذيب الكهانة ... وسميته كتاب ...

(*cf. infra*, nº 103) qu'il cite parmi ses sources (1) ; aux 50 chapitres de ce dernier, il en ajoute trente.

Dans l'introduction, l'auteur dit avoir déjà publié un *compendium* sous le titre : *al-Kawkab al-munîr fî uṣûl at-taʿbîr*, connu de Ḥ.Ḫ. V, 264, nº 10980 ; *cf.* AHLWARDT nº 4289,11 (2).

AS-SÂLIMÎ, ABÛ ʿABDALLÂH MUḤ. B. AḤMAD B. ʿUMAR qui vécut vers 800/1397,

103. *al-Išâra ilä* (3) *ʿilm al-ʿibâra*, en 50 chapitres, considéré par IBN ḪALDÛN parmi les traités de *taʿbîr* les plus utiles et les plus condensés (4). L'auteur dit se fonder sur l'ouvrage d'ABÛ ISḤÂQ AL-KIRMÂNÎ (supra, nº 67), auquel il ajouta des données nouvelles. L'écrit porte quelquefois le nom d'IBN SÎRÎN : *cf.* Paris 1094 et 2744 ; Berlin 4270 (5). Il est largement répandu (6), mais beaucoup moins que le traité d'IBN ŠÂHÎN qui, en le reprenant (*cf. supra*, nº 102), semble l'avoir éclipsé.

ŠÂMA [ABÛ], ʿABDARRAḤMÂN B. ISMÂʿÎL AD-DIMAŠQÎ (ou AL-MAQDISÎ), m. 665/1267 (GAL I, 317, S I, 550),

104. *Ḍaw' as-sârî ilä maʿrifat ru'yat al-Bârî, ap.* AHLWARDT, nº 4298,54.

ŠÂMAWAYH [IBN], MUḤAMMAD,

105. *K. al-waǧîz, ap.* Ḥ.Ḫ. VI, 426, nº 14186 (qui lit : ŠÂHAWAYH) ; *cf.* ZDMG 17/1863, 230 ; BLAND 155.

1. Il nomme une trentaine d'auteurs parmi lesquels ad-Dînawarî ne figure pas (*cf.* *ʿAtif Ef.* 1973, *fol.* 2r-v) !

2. Sur Ibn Šâhîn, *cf.* M. STEINSCHNEIDER, in ZDMP 17/1863, 229-30.

3. Le même titre, mais avec *fî* au lieu de *ilä*, est donné au traité d'AL-MIZZÎ (*cf. supra*, p. 347, nº 80).

4. III, 86/121 : وكتاب الاشارة للسالمي من انفع الكتب واخصرها .

5. *Fol.* 6v : هذا الكتاب المبارك يعرف بتفسير الاحلام وهو يشتمل على خمسين بابا تاليف سيدنا ومولانا الشيخ الامام ... المعروف بابن سيرين . Sur les raisons de cette confusion *cf.* STEINSCHNEIDER, *loc. cit.*, 234 *sqq.*

6. *Cf.* Berlin 4270, copie de 1100 h. ; *ib.* 4271 (recension comprenant à la fin des additions d'IBN RÂŠID : *cf. supra*, p. 350. nº 98 ; comp. Vatican, V, 569) ; Izmir, *Atatürk* 6239, 73 *fol.*, 22 × 12,5, copie de 1115 h. (actuellement à la *Süleymaniye* à Istanbul) ; *Beyazit, Veliüddîn* 2300, 196 *fol.*, 23 ll. ; Le Caire 4858, copie de 1167 h. (*cf.* autres réf. in GAL S I, 102, où il faut corriger Qaramânî en Kirmânî et supprimer la date de décès, ainsi que le renvoi). *Cf. Saray, Ah. III*, 3165 (178 fol., *nasḫî*, 17 ll., 20,5 × 15), où le même titre est mis sous le nom d'ABÛ SAʿÎD AL-WÂʿIẒ (*cf. infra*, p. 358, nº 128).

AŠ-ŠÂMÎ, ʿALÂ' AD-DÎN [B. ṢADAQA], m. 975/1567 (GAL SI, 464, 4 e),

106. *Risâla fî tafsîr qawlihi ṣubḥânahu wa-taʿâlä : wa-min âyâtihi manâmukum bi-l-layl* (*Cor. 30*,23), *ap.* Ḥ.Ḫ. III, 381.

AS-SARAḪSÎ, ABÛ L-ʿABBÂS AḤMAD B. MUḤ. B. MARWÂN B. AṬ-ṬAYYIB, disciple d'AL-KINDÎ, m. 286/898 (GAL S I, 375),

107. *K. an-nawm wa-r-ru'yâ, ap.* Ḥ.Ḫ. V, 166. Comp. *supra*, nºs 8 et 90 (1).

AS-SARRÂǦ [IBN], MUḤ. B. IBR. B. ʿABDALLÂH AṬ-ṬULAYṬILÎ, m. 735/1334,

108. *K. fî n-niyyât wa-r-ru'yâ, ap.* AHLWARDT nº 4289,7.

AS-SAWDÎ, MUḤ. B. ʿALÎ, m. 932/1525 (GAL II, 407, S II, 565, où la lecture Sûdî est inexacte ; *cf.* YÂQÛT III, 183),

109. *aḏ-Ḏaḫîra wa-kašf at-tawaqquʿ* (AS : *at-tawqîʿ* ; Ḥ.Ḫ. III, 332 : *al-barâqiʿ*) *li-ahl al-baṣîra fî ta'wîl al-aḥlâm fî l-layâlî wa-l-ayyâm*, compilation de travaux antérieurs. *Cf. Saray, Ah. III*, 3177, 159 *fol.*, *nasḫî* de 995 h., 23 ll., 30,5 × 21 (anonyme) ; AS 1789 ; *Hamidiye*, 691 ; *Br. Museum* (RIEU), 830 ; Paris 2755 ; Gotha, PERTSCH, 1312 ; Le Caire², VI, 177. Ouvrage anonyme au *Br. Museum*, à Paris et à Gotha, attribué à ABÛ-L-FAḌL ǦAʿFAR B. ḤUSAYN AL-MÛSAWÎ au Caire et à IBN SÎRÎN à Milan (*Ambr.* N. F. D 519) ; *cf.* BLAND 155 ; STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, 230. Un extrait de cette œuvre, intitulé *K. tafsîr al-aḥlâm ma'ḫûḏ mina ḏ-Daḫîra*, se trouve au Vatican (1083, 16, *fol.* 66-96v), daté de 1170 h.

AṢ-ṢAYMARÎ, ABÛ L-ʿANBAS MUḤ. B. ISḤÂQ, m. 275/888 (GAL S I, 396),

110. *K. tafsîr ar-ru'yâ*, in *Fih.* 152.

AṢ-ṢIDDÎQÎ, MUṢṬAFÄ B. KAMÂL AD-DÎN B. MUḤIYY D-DÎN, m. 1162/1749 (GAL II, 349, S II, 477),

111. *ad-Durar al-muntaširât mina l-ḥaḍarât al-ʿindiyya fî ġurar al-mubašširât biḏ-ḏ-ḏât al-ʿabdiyya al-muḥammadiyya, Univ. Kütüph.* A 6268, *fol.* 1-18r (2), *nasḫî* s. d., 15 ll., 16 × 21,5. Après

1. *Cf.* F. ROSENTHAL, *From Arabic Mss. IV : New Fragments of as-Sarakhsî*, in JAOS 1951, 135-41.

2. Les *fol.* 18v-28v contiennent une invocation de Dieu par les noms des prophètes (en vers), datée de 1152 h. et intitulée : شوارق البارق الختام في التوسل بالانبياء الكرام من المبدأ الى الختام .

une préface sur la nature des songes, l'auteur raconte qu'il a vu le Prophète en songe plusieurs fois ; la dernière fois, ce fut le 15 Ǧumâda II/1149 h. (*fol.* 16r) ; il vit aussi Dieu en songe (*fol.* 17v-18r).

AS-SIǦISTÂNÎ, ABÛ L-ʿABBÂS AḤMAD B. ḪALAF B. AḤMAD (1),

112. *Tuḥfat al-mulûk, Saray, Ah. III*, 3158,75 *fol., taʿlîq* de 781 h., 21 × 12,5 ; *Univ. Kütüph.* A 4437,57 *fol., nasḫî* de 883 h., 19 ll., 13 × 17,5, sous le titre : *K. taʿbîr uṣûl ar-ru'yâ* ... Il fut traduit en turc, sous le nom d'IBN SÎRÎN (2).

AS-SILQÂNÎ, ʿUMAR B. ḪALÎL B. ʿALÎ, 17e siècle (*cf.* GAL S II, 494),

113. *al-Iʿlâm fî tafsîr al-aḥlâm*, Paris 2748,145 *fol.*

SÎNÂ [IBN], ABÛ ʿALÎ B. ʿABDALLÂH, m. 428/1037 (GAL I, 453, S I, 812),

114. *Risâla fî t-taʿbîr* ou *K. mutaʿalliq bi-r-ru'yâ wa-t-taʿbîr, Esat Ef.* 3774,6, *fol.* 43v-85v, *taʿlîq* de 973 h., 23 ll., 19 × 10. Fait partie d'une *maǧmûʿa* de 12 *risâlas* de sujets et d'auteurs différents ; elle comprend 130 chapitres (*faṣl*) et est à la fois théorique et pratique. Un ms. de Téhéran, de contenu différent, lui est attribué sous le titre de *Tafsîr ar-ru'yâ al-mansûb l-Ibn Sînâ* (Cat. Muḥ. Taqî Dâniš Pizûh, I, no 140) ; il comprend 11 chapitres (*bâb*) (3).

ŠÎRAWAYH B. ŠAHRDÂR [IBN], ABÛ ŠUǦÂʿ, m. 509/1115 (GAL I, 344, S I, 586),

115. *Fî taʿbîr ar-ru'yâ, ap.* WÜSTENFELD, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen 1882, 75, no 225.

AŠ-ŠÎRÂZÎ, ʿABDARRAḤMÂN B. NAṢR vécut comme médecin à Alep et écrivit pour Ṣalâḥ ad-Dîn (m. 589/1193) : *cf* GAL SI, 832, où la lecture ŠAYZARÎ nous paraît erronée (4),

1. Comp. *supra*, p. 342, VIe classe : Abû Aḥmad Ḫalaf b. Aḥmad.
2. AS K. 1734, 1, 79 *fol., nasḫî* de 986 h., 12 ll. ; *ʿAlif Ef.* 1977, copie de 1137 h. (anonyme) ; *Hacı Maḥmud Ef.* 6240/4 (anonyme lithographié).
3. Le premier chapitre du ms. Esat Ef. est intitulé : في قسمة الاعضاً وما فيه من الارواح ... ; le premier du ms. de Téhéran : في العلويات من السماً وما فيها والرعد والبرق . Comp. *aš-Šifâ'*, éd. Bakoš, I, 172 *in fine* à 175 *in fine*. GAL I, 599, n. 103, cite de lui un *Ḫulâṣat at-taʿbîr* (Garr. 930) ; autres réf. *ib.* S I 821, 68 w.
4. Šayzar est en Syrie (YÂQÛT, III, 353), alors que l'auteur, bien qu'il ait vécu

116. *K. fî ta'wîl al-aḥlâm, Univ. Kütüph.* A 2963,47 *fol., nasḫî* s. d. 21 ll., 14,5 × 20,5 ; Munich 879, intitulé : *Ḫulâṣat al-kalâm fî ta'wîl al-aḥlâm.* C'est sur ce dernier ms. que P. VATTIER fit la traduction de cette œuvre : GABDORRACHAMAN FILS DE NASAR, *L'onirocrite musulman ou la doctrine et interprétation des songes selon les Arabes*, Paris, Thomas Jolley 1664, 240 p., in-12o [Paris BN 16 R 5956] (1). On y trouve cité IBN SÎRÎN et ǦAʿFAR AṢ-ṢÂDIQ (m. 148/765).

SÎRÎN [IBN], MUḤAMMAD, m. 110/728 (GAL S I, 102),

117. Comme nous l'avons vu plus haut (p. 312 *sqq.*), Ibn Sîrîn, considéré unanimement comme le père de l'onirocritique arabe, n'a pas laissé d'écrit ; mais, selon les termes d'Ibn Ḫaldûn, « on consigna par écrit des règles qu'il appliquait dans l'interprétation des rêves, règles transmises par les gens jusqu'à cette époque » (2).

On lui attribue, toutefois, divers titres, tels : *Taʿbîr ar-ru'yâ*, éd. plusieurs fois en Égypte (3) et dont il existe de nombreux mss. (4) ; *Muntaḫab al-kalâm fî taʿbîr al-aḥlâm* (*cf. supra*, no 27) ; *Tafsîr al-aḥlâm* (ou *al-manâm* ou *al-manâmât*) (5) ; *K. al-lu'lu'*

à Alep, semble être originaire de Perse, puisqu' « at-Tibrîzî » figure dans la liste de ses noms juste après aš-Š. (*cf.* GAL *loc. cit.*). C'est d'ailleurs aš-Šîrâzî que porte le ms. de l'Univ. d'Istanbul.

1. Dans son introduction, P. Vattier fait de l'auteur un gouverneur de Farasân, sous Marwân, 21e calife, et le trouve « nommé fils de Siare et non fils de Gabdolle », dans [la Chronique d'] AL-MAKÎN, en l'an 127 et 131 !
2. III, 86/121 : وكان محمد بن سيرين فيهم من اشهر العلماً به (= التعبير) وكتبت عنه في ذلك قوانين وتناقلتها الناس لهذا العهد . Sur l'attribution de traités onirocritiques à Ibn Sîrîn, *cf.* STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, 243 *sq.*, 236.
3. 1281/1864 ; 1298/1880 ; 1303/1885 ; 1305/1887 ; etc. *cf.* SARKÎS, 126.
4. *Esat Ef.* 1832, copie de 749 h. ; *ʿAlif Ef.* 1974 ; *Baǧdatli Vehbi Ef.* 936 (*Tʿabîr manâm*) ; *Fatih* 3650 (*Taʿbîr al-manâmât*) ; Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 924 ; Paris 2742 et 2743.
5. Berlin 4281-2 ; Vatican 569 (*Tafsîr al-manâmât*) ; Strasbourg 4212 ; *Univ. Kütüph.* A 2889, 6243 ; Çorum 3098, 90 *fol., nasḫî* s. d., 20 × 14, *incipit* : اما بعد فهذا كتاب تفسير المنامات وهو مجموع من قول الامام محمد بن سيرين والامام مسلم صاحب الصحيح والامام ابو سعيد البغدادي والامام المقدسي والامام عبد الله الزجاجي علماً التفسير ... وقد قسمته على ستين بابا وجعلت لكل باب ما يختص به من الاقوال والافعال ...

fî ta'bîr al-manâm ([1]) ; *K. at-tanwîr fî ru'yat at ta'bîr* ([2]) ; *K. al-ǧawâmi'* ([3]) ; etc. Il en existe des traductions en turc ([4]), en persan ([5]) et même en grec et en latin ([6]). Un fait est certain : tous ces traités ne se ressemblent pas. Nous sommes persuadé qu'après des études comparatives approfondies, on devrait parvenir à en identifier les divers compilateurs.

AS-SUHAYLÎ, ABÛ L-QÂSIM ['ABDARRAḤMÂN B. 'ABDALLÂH], m. 581/1285 (GAL II, 733),

118. *Ru'yat Allâh wa-ru'yat an-nabî fî l-manâm, ap.* Ḥ.Ḫ. V, 505 ; AHLWARDT, n° 4289,53.

AS-SÛYUṬÎ, ABÛ-L-FAḌL B. ABÎ BAKR ǦALÂL AD-DÎN, m. 911/1505 (GAL II, 143, S II, 178),

119. *Tanwîr al-ḥalak fî imkân ru'yat an-nabî wa-l-malak*, preuve de la possibilité d'une vision, au sommeil comme au réveil, du Prophète et des anges. Paris 4659,4 ; Berlin 4276, 4277 ([7]).

120. Du même, *Fatwä (fî t-ta'bîr)*, Berlin 2761.

121. Du même, *al-Ward al-warîd fî taqyîd aš-šawârid*, Berlin 4279, 128 *fol.* L'introduction de cet ouvrage, attribué à Suyûṭî, convient au genre *ḫawâṣṣ al-Qur'ân*, alors qu'il s'agit, en réalité, d'un traité onirocritique ([1]). L'auteur vécut après Suyûṭî auquel il se réfère souvent.

1. *Saray, Ah. III* 3170, 303 *fol., nasḫî* s. d., 23/17 ll., 27 × 18,5.
2. *Univ. Kütüph.* A 6233, 185 *fol. nasḫî* de 1147 h., 19 ll., 15 × 22.
3. Paris 2742, 3 ; éd. du Caire 1310/1892, etc.
4. *Ta'bîrnâme-i-Ibn Sîrîn tercemesi, Hacı Maḥmud Ef.* 6237, 168 *fol.* 21 ll. *nasḫî* s. d., 26 × 16,5 ; AS 1734, 86 *fol.*, beau *nasḫî* 12 ll., 21 × 15 ; Kayseri, *Raşit Ef.* 1374 ; Kastamonu 325, 3 ; Le Caire 17580, etc.
5. Copenhague, 133 ; Dresde 30 etc.
6. *Cf. 'Αχμὲτ υἱὸς Σηρείμ*, éd., d'abord, par Johannis OBSOPOEUS, Paris 1599, puis, par W. RIGALTIUS, Paris 1603 (avec Artémidore, Astrampsychus et Nicéphore) ; traduit en latin, en 1160, par LEO TUSCUS, puis par LEUNCLAVIUS, sous le nom d'APOMAZAR (= Abû Ma'šar al-Falakî) ; traduit en allem. en 1607 à Bâle, sous le titre : *Traumbuch Apomasaris. Das ist kurtze Anlegung und Bedeutung der Treume*, traduit en fr., sous le titre : *Des significations et événements des songes selon la doctrine des Indiens, Perses et Égyptiens*, Paris, chez Denys-du-Val, 1581 [BN Paris V 21859]. STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, 235, affirme l'identité totale de ce traité avec le ms. de Paris 2742 (*K. al-ǧawâmi'*) dont l'auteur est, d'après lui, ABÛ MA'ŠAR AL-FALAKÎ, m. 272/886 (*loc. cit.*, 242, et *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, 566 *sqq.*). On trouvera les matériaux bibliographiques sur ce traité *ap.* Fr. X. DREXEL, *Achmets Traumbuch. Einleitung und Probe eines kritischen Textes*, Münchener Diss., 1909, et O. GOTTHARDT, *Über der Traumbücher des Mittelalters*, Eislebener Gymn.-Programm, 1912.
7. Comp. *aš-Šaraf al-muḥattam fî mâ mann Allâh bihi 'alä waliyyih Sîdî Aḥmad ar-Rifâ'î min taqbîl yad an-nabî*, éd. in *Maǧmû'a*, Bûlâq 1301/1883.

AṮ-ṮA'ÂLIBÎ, ABÛ ZAYD 'ABDARRAḤMÂN B. MUḤ. B. MAḪLÛF... AL-ǦAZÂ'IRÎ, m. 873/1468 (GAL II, 249, S II, 351),

122. *Ru'yâ*, vision du Prophète, Vatican 370, 1, *fol.* 1^v-31 ; autres visions, Paris 1546,7 (*cf.* GAL et LEVI DELLA VIDA).

AṬ-ṬALAWÎ, WALIYY AD-DÎN MUḤ. B. AḤMAD, m. 1014/1605 (GAL II, 273, S II, 384),

123. *K. mâ fî l-layl min 'aẓîm an-nayl*, AS 2003,32 *fol.*, beau et grand *nasḫî* s. d., 7 ll., 21 × 15,5 : Réflexions sur le sommeil et les rêves.

AT-TIFLÎSÎ, ABÛ L-FAḌL ḤUBAYŠ (ou ḤUSAYN) B. IBR. B. MUḤ., m. vers 600/1203, auteur d'écrits médicaux (GAL S I, 893),

124. *Kâmil at-ta'bîr* (en persan), dédié au roi des Rûm Abû l-Fatḥ Qizil Arslân b. Mas'ûd b. Naṣîr (569-588/1173-1192). L'auteur énumère une trentaine de traités qu'il dit avoir utilisés. C'est en conséquence, une œuvre de synthèse comprenant une introduction de 15 chapitres, suivis de 60 autres, où les thèmes oniriques sont rangés selon l'ordre alphabétique ([2]). Il fut traduit en turc oriental par Mîr A'ẓamšâh Miskîn ([3]) et en turc osmânite ([4]), et éclipsa, dans le domaine persan et turc, les grands traités arabes. Il en existe de nombreux témoins mss ([5]) et il est édité ([6]).

1. Il est composé d trois chapeitres : بيان من راى في المنام انه راكب
بيان الرؤيا للنبي (*fol.* 91^v *sqq.*), بيان الرؤيا في المنام (*fol.* 2^r *sqq.*), فرسا
بيان المواضع التي يستجاب فيها الدعاء من (*fol.* 104^r *sqq.*)..., في المنام
دمشق الشام (*fol.* 124^r *sqq.*). On y trouve de longs excursus sur certains mots : cheval, Ka'ba, Abû Bakr, 'Umar, Iblîs, etc.
2. *Cf.* ms. Bankipore, vol. XI, n° 1071. On trouvera la liste des sources, ainsi qu'une description du traité *ap.* N. KHANYKOV (lettre de Tibriz à Dorn), in *Mélanges Asiatiques* 2/1852-56, Saint-Pétersbourg 1856, p. 522 *sqq.* (extr. du *Bulletin historico-philologique de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg*, XIII, n°s 11, 12, 13).
3. Berlin 162 (Introd. + 29 *bâbs*, où les objets vus en rêve sont rangés selon l'ordre alphabétique).
4. Copenhague XXIV (cat. Mehren). *Cf.* aussi AS K. 1732 (9e s. h.) ; *Saray, Revan Köşkü* 1769, *Bayezit* 3926 ; *Lâleli* 1660.
5. *Cf. Saray, Ah. III*, 3169, 471 *fol., ta'lîq* de 835 h., 17 ll., 27 × 18 ; AS 2007, 163 *fol., ta'lîq* de 768 h., 25 ll., 28 × 20 ; AS 2008, 2009, 2010 ; *Selîm Ağa* 545bis, 312 *fol.*, très beau *ta'lîq* s. d., 25 ll., 31 × 19 (plusieurs mains, page de titre en-

AT-TIRMIḎÎ, ʿABDARRAḤMÂN B. ʿISÂ,

125. *Rawḍat al-misk wa-l-ʿabîr fî minhâǧ ʿilm al-taʿbîr, manẓûma, Saray, Revan Kökşü* 1771,120 *fol.*, copie de 748 h. ; Scribe : Aḥmad b. Abî Ṭâlib, 21 ll., 24 × 18.

ʿUBAYD [ABÛ], m. vers 210/825 (GAL I, 103, S I, 162),

126. *K. al-aḥlâm*, in *Fih.* 54.

AL-ʿUMARÎ, ŠAMS AD-DÎN MUḤAMMAD,

127. *Kašf al-ʿallâm fî tafsîr al-manâm, Univ, Kütüph.* A 3214, 102 *fol.*, *nasḫî* s. d., 13 ll., 19,5 × 28,5.

AL-WÂʿIẒ AL-ḤARKÛŠÎ, ABÛ SAʿÎD ʿABD AL-MALIK B. ʿUṮMÂN, m. 406/1015 (GAL S I, 361),

128. *al-Bišâra wa-n-niḏâra fî taʿbîr ar-ruʾyâ*, traité très important qui servit de source aux traités postérieurs. Il comporte 60 chapitres, précédés d'une introduction. Dans cette introduction l'auteur dit : « Il n'y a rien dans mon livre qui n'ait été préalablement expérimenté ». Ses sources sont : « Les feuillets d'Abraham, les livres de Daniel, les traditions de Saʿîd b. al-Musayyab et d'Ibn Sîrîn, *al-Fâʾiq*, qui est un *compendium* d'ABÛ L-ḤASAN ʿALÎ B. ABÎ ṬÂLIB ». Bien que contemporain de DÎNAWARÎ, il ne semble pas avoir connu son œuvre. Il en existe de nombreux exemplaires (1). Selon H.H. V, 62, nº 9979, TÂǦ AD-DÎN ʿABD AL-WAHHÂB B. AḤMAD B. ʿARABŠÂH AD-DIMAŠQÎ (m. 901/1495) aurait écrit un poème d'environ quatre mille vers inspiré du contenu de cet ouvrage.

AL-WARDÎ [IBN], ABÛ ḤAFṢ ʿUMAR B. AL-MUẒAFFAR ZAYN AD-DÎN, m. 749/1349 (GAL II, 141, S II, 174),

129. *al-Alfiyya* (ou *al-Muqaddima*) *al-Wardiyya fî taʿbîr ar-ruʾyâ al-manâmiyya*, poème onirocritique d'environ mille vers, comprenant une introduction, suivie des thèmes oniriques courants :

luminée) ; *Fatih* 3654, 3655, 3656 ; *Hekîm Oğlu* 591 (persan et turc), 285 *fol.*, copie de 1009, 17 ll., 27,5 × 17,5 (exemplaire de luxe).

6. Nous en avons vu un exemplaire au fonds *Çelebi Abdullah Ef.*, éd. Dâr Saʿâdat, 1311/1893.

1. *Saray, Ah. III*, 3175, 109 *fol.*, *nasḫî* s. d., 22 ll., 25 × 20 ; *ib.* 3176, 125 *fol.*, *nasḫî* de 944, 21 ll., 30 × 21, 5 ; *Hacı Beşir Ağa* 348, 258 *fol.*, *nasḫî* de 1123 h., 21 ll., 21 × 12,5 (58 *bâbs*) ; AS 1688, 267 *fol.* ; Le Caire 4881, copie de 1068 h. (58 *bâbs*) ; Leyde, *cat. De Jung et De Goeje*, III, 169 *sq.* ; Vatican 1304, *fol.* 230-314v (59 *bâbs*) ; autres réf. in GAL.

Paradis, enfer, ange, Prophète, Coran, devoirs religieux, juge, *imâm*, soleil, étoiles, hommes, terre, plantes, montagnes, pluie, eau, boissons, tentes, habits, couvertures, armes, ornements, feu, nuages, chevaux, animaux, domestiques, bêtes féroces, oiseaux, insectes, poissons. Suit un appendice où les premiers mots des vers, rangés selon l'ordre alphabétique, sont l'objet de l'interprétation.

Ce poème est très répandu (1) ; il a été édité à Bûlâq en 1285 h., puis au Caire en 1303 *sqq.* Il a été commenté par ʿABD AR-RAʾÛF AL-MUNÂWÎ (m. 1031/1621 ; GAL II, 306, S II, 417), sous le titre de : *al-Fuyûḍ al-ilâhiyya fî šarḥ al-Alfiyya al-Wardiyya* (2).

ZÂDA [AR-RÛMÎ MUḤ B. IBR.], AL-ḪAṬÎB, m. 901/495 (GAL II, 229, S II, 320),

130. *Risâla fî iṯbât ar-ruʾya fî l-kalâm*, étude de la vision selon le *kalâm*. C'est un opuscule à caractère théologique, mais fait de considérations banales. Il est dédié au sultan Bayazîd II (886-907/1481-1512) : *Muratmolla* 1364,92 *fol.*, *nasḫî* s. d. 18 × 12.

Il existe de nombreux traités anonymes dont l'identification exige une somme considérable de recherches, dépassant le cadre restreint du présent inventaire. Sous les titres de *risâla* ou *taʿbîr* ou *taʿbîrnâmeh*, de nombreux traités ou opuscules sont conservés dans les fonds des mss. orientaux ou signalés dans les ouvrages de bibliographie et les introductions des grands traités. Nous nous contenterons d'en signaler un certain nombre :

131. *Risâla fî bayân ḥaqîqat ar-ruʾyâ, Köprülü, Fazil P.* 346,6, *fol.* 109v-116v, dans une *maǧmûʿa* de *kalâm*, *nasḫî* de 1135 h., 20 × 14. Elle comprend dix chapitres à caractère théorique : la définition du rêve et de la vision ; les témoignages coraniques et traditionnels ; essence du rêve et divergences à son sujet ; rêve vrai et rêve faux ; récits de rêves étranges ; le délai de réa-

1. *Univ. Kütüph.* A 955, 30 *fol.*, copie de 1029 h., 13,4 × 21 ; *ib.* 6269, 42 *fol.*, *nasḫî* de 1153 h., 15 ll., 15, 5 × 21,5 ; *Aşir Ef.* 173, 2 ; *Fatih* 5317, 2 ; *Lâleli* 1663 (*cf. ib.* 1662 : *manẓûma al-musamnıât bi-taysîr al-aḥkâm* de SIRÂǦ AD-DÎN ʿUMAR B. AL-WARDÎ, m. 850/1446 ; GAL II, 131, S II, 162) ; Le Caire 4859, 21444-48 ; Paris 2582 ; Berlin 4268,1; 4269 ; etc.

2. *Univ. Kütüph.* A 4240, 117 *fol.*, *nasḫî* s. d., 25 ll., 14 × 19 ; *Lâleli* 1659 ; Le Caire 9838 (mais ici le nom de l'auteur n'est pas donné ; il est dit qu'il est un disciple de Šams ad-Dîn Muḥ. ar-Ramlî, m. 1004/1596 ; GAL II, 321, S II, 442).

lisation des rêves, particulièrement la lenteur de la réalisation des rêves joyeux et la rapidité de celle des rêves tristes ; la personne à qui on doit conter le rêve ; faut-il raconter son rêve à d'autres en vue d'une interprétation ? Le rêve non interprété ne se réalise point ; la vue de Dieu en songe et celle des prophètes, des saints et des justes, sont-elles véridiques ? Dans quelle mesure un tel rêve se réalise-t-il ?

132. *Risâla muhimma muta'alliqa bi-r-ru'yâ*, *Köprülü, Fazil P.* 329, *fol.* 101r-102r, *nashî* s. d., 20 × 13. C'est un intéressant paragraphe sur le rapport entre passions et rêves.
133. *Risâla fî kalâm Allâh ta'âlä wa-ru'yatihi* (*fî 'ilm al-kalâm*). Épître anonyme dédiée au sultan Bayazîd, de contenu théologique fort intéressant : AS 2276,93 *fol.*, beau *nashî*, 21 × 14.
134. *Risâla muš(t)amila 'alä ḥaqîqat ar-ru'yâ wa-nubad minª l-kalâm fî bad'al-waḥy*, AS 1800, *fol.* 1-9, opuscule tardif à caractère théologique.
135. *Risâla fî ta'bîr ar-ru'yâ*, Çorum 3097, 1, *fol.* 1v-19r, *ta'lîq* s. d., 20 × 13. C'est un abrégé d'un traité onirocritique.
136. *Risâla fî ḥaqîqat ar-ru'yâ al-manâmiyya*, Çorum 3098, 2, 14 *fol.* Exégèse de quelques *ḥadiṯs* ; elle semble incomplète (1).
137. *Risâlat al-'ušrat al-kâmila fî r-ru'yâ fî t-taṣawwuf*, *Fatih* 5377,3.
138. *Risâlat ta'bir*, *ibid.* 5402,2.
139. *Risâlat ta'bîr fî ṭ-ṭuruq al-'aliyya*, *Dügümlü Baba* 275.
140. *Risâla fî kayfiyyat ar-ru'yâ al-manâmiyya*, Le Caire, *mağmû'a* no 59,6.
141. *Muḫtaṣar fî ta'bîr al-aḥlâm*, Vatican 1083, 23, *fol.* 140v ; se fonde sur le sens de la lettre initiale du nom de la chose vue en rêve, sens indiqué dans une table ; comp. Berlin 5,8 ; 315, I, 1.
142. *'Ilm at-ta'bîr*, Izmir, *Atatürk* 6239 (actuellement à la *Sülaymaniye*) 118 *fol.*, copie de 1188 h., 22,5 × 15.
143. *Kitâb ta'bîr*, Bursa, *Ulucami* 1987, non fol., *nashî* s. d., 24 × 16. Le début manque ; c'est une compilation comprenant les 15 *maqâlas* de DÎNAWARÎ (reliées en partie au début et en partie à la fin) ; la matière est rangée selon l'ordre alphabétique.
144. *Tahḏîb fî 'ilm ar-ru'yâ*, Çorum 3094,61 *fol.*, *nashî* s. d. 20,5 × 14 (2).

1. Le même fonds possède une *mağmû'a* contenant des extraits de livres de *ta'bîr* : *fol.* 1-30 (*alfiyyat* IBN AL-WARDÎ), *fol.* 31-238 (extraits divers avec des parties laissées en blanc), *nashî* s. d., 21 × 16 (le no du ms. n'a pas été relevé !)

2. *Incipit* : ... هذا كتاب يحتوي على علم اصول الرؤيا وفصولها

145. *K. fî ta'bîr ar-ru'yâ*, AS O. 1731, 178 *fol.*, *nashî* (2 mains) de 841 h., 15 ll., 26,5 × 17,5, en 60 *bâbs* (1).
146. *Ta'bîr ar-ru'yâ*, *Univ. Kütüph.* A 3077, 138 *fol.*, *nashî* s. d., 19 ll., 12,5 × 19,5.
147. *K. ta'bîr ar-ru'yâ 'alä maḏhab Ahl al-Bayt* et *K. ta'bîr ar-ru'yâ li-Ahl al-Bayt* (*laṭîf*), in *Fih.* 317.
148. *Âyât at-ta'bîr li-tawassum al-ḫabîr*, *ap.* H.Ḫ. I, 498.
149. *al-Âṯâr ar-râ'i'a fî l-asrâr al-wâqi'a*, *ap.* H.Ḫ. II, 311.
510. *Îḍâḥ at-ta'bîr*, *ibid.* et s. TIFLÎSÎ.
151. *Ḥaqâ'iq ar-ru'yâ*, *ap.* H.Ḫ. III, 78 ; AHLWARDT no 4289, 43.
152. *Muqaddima fî t-ta'bîr*, *ap.* H.Ḫ. VI, 85 ; AHLWARDT no 44289, 42.
153. *Muqarmiṭ ar-ru'yâ fî t-ta'bîr*, *ap.* H.Ḫ. VI, 85, no 12788 ; AHLWARDT no 4289,41.
154. *Ramz al-'ibârât min kanz al-išârât*, *ap.* AHLWARDT no 4289, 21.
155. *Ğumal ad-dalâ'il*, *ib.* 38 (*cf.* TIFLÎSÎ).
156. *Mabâdi' at-ta'bîr*, *ib.* 39 (*cf.* TIFLÎSÎ).
157. *Kâfî r-ru'yâ*, *ib.* 40 (TIFLÎSÎ).
158. *Wağîzat al-ma'ânî fî qawlihi ṣallä-l-Lâhu 'alayhi wa-sallama : man ra'ânî fî l-manâm faqad ra'ânî*, *ib.* 58.

Les *Ta'bîrnâmeh*, en turc ou en persan, sont très nombreux. Ils n'ont d'intérêt pour nous que dans la mesure où ils sont des traductions de traités arabes ou inspirés par ces derniers ; ce qui est presque toujours le cas. Au cours de cet inventaire, il nous est arrivé de signaler l'un ou l'autre des traités turcs et persans, en raison de leur importance (2). Qu'il nous soit permis d'ajouter ici quelques autres, avant d'énumérer quelques *Ta'bîrnâmeh* :

ومعرفة احكامها ومعانيها ويستغني الناظر فيه والمتصفح له عن كثير من الكتب المصنفة فيه . *Excipit* : واعلم ان رؤيا المؤمن اصح من رؤيا الكافر ورؤيا الشيخ انفذ من رؤيا الصبي ورؤيا الحرة انفذ من رؤيا الامة ورؤيا المولى انفذ من رؤيا المملوك ...

1. الباب الاول فيما عبره رسول الله ، الباب الثاني في رؤية الله تعالى ، الباب الثالث في رؤية الانبيا ، الخ .

2. Les deux manuels les plus courants étaient les traductions du traité d'IBN 'ARABÎ (*supra*, p. 331, no 6) et celle de *Tuḥfat al-mulûk* (*supra*, p. 354, no 112) : *cf.* OSMAN-BEY, *Les Imams et les Derviches*, *op. cit.*, 165 *sqq.* ; sur l'importance des songes dans la vie d'un Turc, *cf. ib.*, p. 130 *sq.*

ʿAlî [Ibn], Muḥammad b. Ḥasan,
159. *Taʿbîrnâmeh, Mihrişah Sultan* 177.

ʿAlî, Šayḫ,
160. *Taʿbîrnâmeh, Reşid Ef.* 984,19, *fol.* 163v-190v ; *Çârullah Ef.* 2102, 1, *fol.* 1-28.

Bursâvî, Muḥ. b. Aḥmad
161. *Taʿbîrnâmeh, Reşid Ef.* 1327, 177 *fol.* (31 chapitres).

al-Ḥanbalî al-Muʿabbir Abû Ṭâhir, Yaḥyä b. ʿÂmir (GAL S II, 1042),
162. *Taʿbîrnâme-i ʿÂmirî, Selîm Ağa* 545 ; comp. H.Ḫ. II, 311, qui lui attribue *al-Badr al-munîr* (comp. *supra*, nº 72) *wa-šarḥuh.*

Ḫulûṣî, Ḥâfiẓ,
163. *Mîzân an-nufûs* (sur le rêve et les sciences secrètes), éd. Istanbul 1305 h. (*cf. Bayezit, Umûmî* 3928).

Nazîf,
164. *Taʿbîrnâmeh* (persan), Kayseri, *Raşit Ef.* 580.

Nîsâbûrî, Yaḥyä al-maʿrûf bi-Fattâḥî N., m. 852/1448,
165. *Taʿbîr nâmağ*, poème en persan, *ap.* H.Ḫ II, 312.

Nûh Ef., m. 1070/1659.
166. *Risâlat ḥaqîqat an-nawm wa-r-ruʾyâ* (turc), *Bayezit, Veliüddin Ef.* 809, *fol.* 220v-225v, *nasḫî*, 25 × 13.

ar-Raḍawî, Maḥmûd al-Ḥasanî,
167. *Kašf al-miṯâl durr taʿbîr ḫawâb*, établi selon les 28 mansions lunaires et selon les lettres de l'alphabet (*abğad*). L'auteur, peu familier avec l'astrologie, reste dans la ligne traditionnelle : Bombay, *Molla Firuz Library*, IX, 45.
168. *Tarğamat istibṣâr al-muʿabbirîn* (persan), *Bayezit, Veliüddin Ef.* 2297, 312 *fol.*, *nasḫî* 17/19 ll., 27,2 × 18. Il s'agit d'une traduction faite vraisemblablement sur un traité arabe, lequel nous est inconnu jusqu'ici (1).

1. La page de titre manque ; sur 1r, on lit, d'une main différente de celle du texte : ترجمة استبصار المعبرين وصنفه امام اجل ناصر الدين ابو القاسم بن يوسف اشار الى هذا الكتاب ... ان يترجم الى الفارسية الشيخ الجليل يوسف بن علي ... Sur 1v : ايد عز وجل مولانا الاجل ناصر الدين وارث الانبياء ... ; *fol.* 312r (fin) : خاتمة الكتاب ; des feuillets manquent à la fin.

169. *Taʿbîrnâmeh, Hacı Maḥmud Ef.* 4260,2, *fol.* 4-22.
170. *Taʿbîrât-i Enâm, ib.* 4781, 5, 10 *fol.*
171. *Taʿbîr-i ruʾyâ tercümesi, ib.* 6241,1, *fol.* 1-5.
172. *Taʿbîrnâmeh, ib.* 6242,2, *fol.* 37-46.
173. *Taʿbîrmâmeh ve iḫtilâcnâmeh, ib.* 5537,5, 24 *fol.*
174. *Taʿbîrnâmeh, Bağdatli Vehbi Ef.* 941, 121 *fol.*
175. *Taʿbîrnâmeh, ib.* 939,37 *fol.*
176. *Taʿbîr cavâb ḥukamâʾ al-Hind, Hamidiye* 1447,17, 103 *fol.*
177. *Taʿbîrnâmeh risâlesi, Reşid Ef.* 593,2, *fol.* 2-37.
178. *Risâle-i menamiyye*, AS K. 2873,8, *fol.* 349-355. Opuscule à caractère théologique sur la nature du rêve.
179. *Taʿbîrnâmeh, Reisülküttab* 450, *fol.* 8-219.
180. *Taʿbîrnâmeh, Nuruosmaniye* 3228,90 *fol.*
181. *Taʿbîrnâmeh, ib.* 4411,2, fol. 90-108.

Arrêtons ici cette énumération fastidieuse qui n'a d'autre but que de montrer la prolifération des traités de *taʿbîr*. On en trouve dans tous les fonds de mss. (1). Dans l'état actuel des recherches, on ne saurait dire dans quelle mesure ces traités sont indépendants les uns des autres. Cependant, si leur nombre ne pouvait pas être considéré comme une indication valable de la richesse de la production onirocritique,il prouverait, néanmoins, si besoin était, l'immense crédit accordé à l'oniromancie par les divers peuples islamiques.

L'incubation

Avant de clore ce long chapitre sur l'oniromancie, disons un mot de l'incubation.

Il est fort possible que l'Arabie ancienne ait connu cette technique divinatoire, pratiquée par les anciens Sémites (2) ; mais aucun texte littéraire n'en a conservé le souvenir, à moins de considérer l'usage de

1. À titre d'ex., voici quelques réf. sommaires : *Fatih* 5377, 3 ; 5402, 2 ; *Dügümlü Baba* 275 ; 463 ; 464 ; *Bayezit, Umûmî* 3923 ; 3930 ; AS 1727 ; *Beşir Ef.* 450 ; *Beşir Ağa* 654, 25 ; *Hekim Oğlu* 588 ; Dresde 92 ; 142 ; 178 ; 198, 16 ; Breslau 42 ; 43 ; Cambridge, *Trinity College*, R 13. 45 (*cf. fol.* 44r : directives en vers arabes pour l'obtention d'une vision du Prophète en songe : Cat. Palmer, p. 108) ; Leyde, *Cat. De Jung et De Goeje*, III, 188 ; Gotha, Cat. Pertsch, III, 484-86 ; etc.
2. On trouvera un exposé succinct et les réf. essentielles sur l'incubation dans la Bible et dans l'ancien Orient, *ap.* Ehrlich, *op. cit.*, pp. 13-55 ; cf. aussi L. Oppenheim, *op. cit.*, index *s. Incubation dream*, p. 352 ; Haldar, *Associations*, 81-2 ; *Sources Orientales* 2/1959, pp. 39-41 (Égypte), 80-81 (Assyro-Babylonie).

coucher à la Ka'ba, encore en vigueur à l'époque du Prophète (1), comme un indice fragmentaire d'une telle pratique.

On a voulu voir la perpétuité de cet usage antique dans l'*istiḫâra* (2). Mais ni le fait de coucher dans un temple, ni celui de formuler une intention, un désir, avant de se coucher, après avoir accompli certains rites, ne nous autorisent à parler d'incubation au sens strict ; car cette dernière requiert la réalisation conjointe de trois conditions : 1. Se coucher dans un sanctuaire, 2. Avec l'intention formelle d'avoir, en songe, une réponse à une question posée à la divinité, et 3. Après avoir accompli certains rites prescrits à cet effet (3). Bien que les trois conditions ne soient pas remplies à la fois dans l'*istiḫâra*, il est difficile de dissimuler l'analogie qu'elle présente avec l'incubation, particulièrement sous sa forme maġribine, désapprouvée par l'orthodoxie (4).

Un autre usage, à caractère magique, décrit par le Ps.-MAĠRÎṬÎ dans *Ġâyat al-ḥakîm* (5), rappelle également l'incubation ; il s'agit de *ḥâlûmat aṭ-ṭibâ' al-tâmm*, technique consistant à obtenir, en rêve, de la *nature parfaite*, une réponse à une question posée au moment de se coucher, après avoir purifié sa conscience, dirigé son intention, prononcé ces mots barbares : *Tamâġis, Baġdîsawâd, waġdâs, Nûfânâġadīs*, et formulé son désir. Durant le sommeil, le consultant reçoit le dévoilement (*kašf*) au sujet de la question posée.

1. *Cf. supra*, pp. 358 et 262, n. 5 ; ṬABARÎ, I[3], 1157 : كانت قريش تنام حول الكعبة ; Azraqî, 306.

2. DOUTTÉ, *Magie et religion*, 357 et 410 *sqq.*, où l'on trouvera détails et réf. sur *al-istiḫâra* ; A. FISCHER, in ZDMG 68/1914, 325 ; E. WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco*, I, Londres 1926, 56 *sqq.*, 164 *sq.* ; L. MASSIGNON, *Thèmes archétypiques...*, in *Eranos-Jahrbuch* 12, 242 ; *Annuaire du Collège de France*, 41e année, 86.

3. *Cf.* L. DEUBNER, *De Incubatione*, Leipzig 1900, p. 5 : « In deorum templis ad dormiendum se prosternabat, quia certis ritibus atque caeremoniis effectis animoque bene praeparato atque prorsus in res divinas converso verisimillium erat illum per somnium apparitum esse deum in cuius templo incubat ».

4. *Cf.* détails *ap.* DOUTTÉ, *loc. cit.* Comp. l'opinion d'AELIUS ARISTIDE pour qui le dieu envoie des songes à celui qui est *couché en dehors du lieu saint* (*cf.* nombreuses réf. *ap.* J. FISCHER, *Ad Artis Veterum onirocriticae historiam*, Diss. Ienae, 1899, 28 *sq.*).

5. *Cf.* traduction allem. de H. Ritter et M. Plessner, in *Studies of the Warburg Institute*, vol. 27, Londres 1962, p. 199 *sq.* ; l'absence du terme *ḥâlûma* de *Ġâyat al-ḥakîm* est signalée dans la note 4 ; il appartient, par conséquent, à Ibn Ḫaldûn qui cite ce passage (I, 191/218).Figurait-il dans l'exemplaire qu'il possédait de *Ġâyat al-ḥakîm* ?

Le nom de cette technique provient vraisemblablement du récit suivant : « On raconte qu'un homme fit cela, après avoir passé plusieurs nuits dans le jeûne et la prière ; alors, se présenta à lui une personne (*šaḫṣ*) qui lui dit : « Je suis ta nature parfaite ; pose des questions » ! Et elle l'informa de tout ce qu'il désirait savoir. Grâce à ces noms, ajoute Ibn Ḫaldûn, il m'est arrivé de voir des visions étranges et j'ai appris des choses que je désirais connaître, me concernant moi-même ».

Et Ibn Ḫaldûn de conclure : « Cela ne veut pas dire qu'il suffit de formuler l'intention d'avoir un rêve pour qu'il se produise ; mais ces techniques d'incubation (*ḥâlûmât*) prédisposent l'âme à avoir le rêve. Plus forte est la prédisposition, plus immédiate sera la réalisation de ce à quoi on est prédisposé ».

L'usage de se coucher dans les mosquées

Coucher dans un lieu saint, quelle qu'en soit la nature, par suite d'un vœu ou comme simple acte de piété, est chose encore connue aussi bien dans le Christianisme que dans l'Islam (1). L'Islam orthodoxe, redoutant vraisemblablement la résurgence d'usages païens, s'est opposé à une telle pratique (2). Toutefois, un opuscule de MUḤAMMAD AŠ-ŠAWÂ'Î AŠ-ŠAFČNÎ AŠ-ŠÂFI'Î AL-ḪAṬÎB, m. 1054/1644 (3), intitulé *Risâlat al-aḫyâr fî man mana'a n-nawm fî l-masâǧid min al-ašrâr* (4), se propose de démontrer l'inanité des arguments avancés en faveur de la prohibition de l'usage de se coucher dans les mosquées, les sanctuaires et les lieux saints. « C'est, nous dit l'auteur, une épître (ayant pour but) de refuter ceux qui croient qu'il est illicite de se coucher dans les mosquées ; j'y ai ajouté des données utiles ». Le premier chapitre traite de la manière de se coucher conformément à la loi (*an-nawm as-sunna*) avec une conclusion sur les règles de conduite relatives à cet acte ; le deuxième traite de la manière licite de se coucher (*an-nawm al-mubâḥ*), avec une conclusion relative à ce qu'on dit avant d'aller se coucher et de s'étendre sur le lit ; le troisième traite de la

1. Pour l'Islam Maġribin, *cf.* réf. *ap.* DOUTTÉ, *Magie et religion*, 410 *sq.* Pour le Christianisme, *cf.* EHRLICH, *op. cit.*, 18, n. 4, 5 et 6.

2. C'est surtout l'opinion de l'École mâlikite. *Cf.* IBN AL-ḤAǦǦ (m. 737/1336), *Mudḫal*, éd. du Caire 1348/1929, II, 215; 241. Le motif avancé est le risque de pollution nocturne.

3. *Cf.* GAL II, 362 (où cette *risâla* n'est pas mentionnée).

4. Bursa, *Ulucami* 3496, *fol.* 1-20v, *nasḫî* s. d., 20 × 14.

manière illicite de se coucher (*an-nawm al-ḥarâm*), avec une conclusion relative à ce qu'on dit au réveil ; le quatrième traite de la manière détestable de se coucher (*an-nawm al-makrûh*), avec une conclusion relative à ce qu'on dit, quand on éprouve de la peur dans le sommeil ; le cinquième traite du rêve, avec une conclusion relative au séjour des esprits (*maqarr al-arwâḥ*) ; le sixième traite de la manière de se coucher du Prophète, avec une conclusion sur la vision en songe de ce dernier.

L'ensemble de cette *risâla* concerne les données de la *sunna* sur le sommeil et les règles à suivre avant de se coucher ; il est peu question de l'usage de passer la nuit dans les mosquées. Toutefois, l'auteur indique, d'après Šams ad-Dîn Muḥ. b al-Ǧazarî (m. 833/1429), les lieux saints de Damas où l'invocation est exaucée, sans que l'on puisse savoir s'il voulait dire que l'on venait y passer la nuit dans cette intention. Ce sont [1] : « La Grotte du Sang [2], au mont Qâsyûnâ [3], qui fut, dit-on, le refuge des Prophètes, leur oratoire et le lieu où Dieu exauçait leur prière ; la Grotte du mont an-Nayrab [4], qui fut le refuge de Jésus ; la Mosquée d'Abraham à Barza [5] ; la Mosquée [des empreintes] du Pied [6], qui est en haut de Maydân al-Ḥaṣä [7] ; on dit qu'il y là le tombeau de Moïse ; la Mosquée de la Porte orientale [8] ; on dit que Jésus y descendra [9] ; la Petite Mosquée, qui est derrière Ǧayrûn ; [on dit que Jean, fils de Zacharie, fut tué là-bas [10]] et auprès du mur

1. *Cf. fol.* 16v ; le même texte se trouve dans Yâqût, II, 589, 1. 17 *sqq.* ; comp. al-Harawî (m. 611/1214), *K. az-ziyârât*, trad. J. Sourdel-Thomine, Damas 1957, p. 24 *sqq.* ; comp. *supra*, p. 357, n. 1.

2. *Maǵârat ad-Damm*, où une tradition locale situe le meurtre d'Abel par Caïen (*cf.* Yâqût, IV, 13 *sqq.* ; Harawî, *loc. cit.*, 26).

4. Oratoire du Ḫaḍir (*cf.* Yâqût, IV, 855).

5. Où certains situent le lieu de naissance d'Abraham (*ib.*, I, 563 *sq.*). Yâqût a : « Les deux mosquées d'Abraham, l'une à al-Aš'ariyyayn, l'autre à Barza ».

6. *Masǧid al-Qadam*, tandis que Yâqût a *Masǧid al-Qadîm*, « [l'] ancienne mosquée ». Comp. Harawî, *loc. cit.*, 31 : *Mašhad al-Qadam*, rocher dans le *miḥrâb* sur lequel on croyait voir des empreintes des pieds des prophètes.

7. Yâqût : عند القطيعة .

8. باب شرق ; Yâqût : باب الشرق .

9. Yâqût : الذي قال النبي صلعم ان عيسى عم ينزل فيه ; comp. Harawî, *loc. cit.*, 39 *sq.*

10. om. ; donnée de Yâqût.

sud de la Mosquée umayyade, qui fut construit, dit-on, par (le prophète) Hûd ».

Dans tout cela, le rôle essentiel de l'incubation, tel qu'il était conçu chez les Grecs, à savoir comme une thérapeutique, n'apparaît nulle part. Si l'on tient à parler d'incubation il faudra la comprendre telle qu'elle avait été conçue dans l'ancien Orient, à savoir comme une méthode de divination consistant à obtenir des directives divines relatives à la bonne conduite de la vie quotidienne ou au succès dans les affaires exceptionnelles, comme la construction d'un temple (Gudéa), le départ en guerre (Assurbanipal), une vocation divine (Samuel), etc.

En dépit de son extension et de la faveur populaire dont elle jouit, l'oniromancie resta éloignée des techniques divinatoires positives et démonstratives, par suite de son caractère imprécis et ses éléments subjectifs. Obéissant à des règles plus strictes et mieux vérifiables, les procédés physiognomoniques et les présages eurent plus de prestige et furent adoptés sur le plan public, alors que l'oniromancie demeura essentiellement un usage privé. Ce n'est que par suite de la prohibition des autres méthodes divinatoires qu'elle connut un essor prodigieux en Islam, où ses affinités avec la prophétie ont été avantageusement mises en relief.

CHAPITRE TROISIÈME

LES PROCÉDÉS PHYSIOGNOMONIQUES

Classification

Dans la classification des sciences, *al-firâsa*, formant, avec l'oniromancie, l'astrologie judiciaire, la magie et la théurgie, le groupe des sciences physiques (*al-ʿilm aṭ-ṭabîʿî*), englobe plusieurs techniques divinatoires, basées sur un don naturel d'observation et d'induction, don que l'Islam primitif et, plus tard, la mystique surbordonnent à l'inspiration divine. Ces techniques sont :

1. La *qiyâfa* arabe.
2. La *firâsa* islamique.
3. Les *naevi* ou taches de la peau.
4. La chiromancie.
5. L'omoplatoscopie ou scapulomancie.
6. La palmomancie.
7. La connaissance divinatoire du sol : recherche des pistes dans les déserts, découverte des sources et des mines.
8. La divination météorologique.

Cette classification, telle que nous la trouvons dans *Kašf aẓ-ẓunûn* (1), remonte *grosso modo* à Faǧr ad-Dîn ar-Râzî (m. 606/1209), dans son *K. al-firâsa* (2), où il établit la différence entre la physiognomonie et les sciences avoisinantes. Mais, déjà al-Ǧâḥiẓ (m. 255/808) la laissait entrevoir en disant que la *qiyâfa*, ancêtre de la *firâsa*, avait pour

1. *Cf. supra*, p. 39 *sq.*. Nous disposons différemment les paragraphes pour donner à ce chapitre une logique interne.

2. Texte et trad. fr. *ap.* Y. Mourad. *La physiognomonie arabe et le K. al-firâsa de Fakhr ad-Dîn ar-Râzî*, thèse compl. Paris 1939 (1940) *cf.* texte ar. p. 10 *sqq.* ; trad., p. 81 *sqq.* Sur la place de la physiognomonie dans la classification des sciences chez al-Fârâbî, Ibn Sînâ et d'autres, *cf. ibid.*, 22 *sqq.*

objet la recherche des liens de parenté, de l'eau, des conditions atmosphériques et des propriétés du sol (1).

1. La qiyâfa arabe.

Dans l'état actuel des textes, le terme *qiyâfa* (2) désigne particulièrement la connaissance divinatoire des liens généalogiques. Il a une portée spéciale et non générale, en ce sens qu'il s'applique à l'acte d'induire, de l'examen des membres de deux personnes, que ces dernières sont unies ou non par des liens de parenté, de naissance et d'autres rapports héréditaires (3). Cette technique comprend deux procédés, appelés *qiyâfat al-bašar* (4) et *qiyâfat al-aṯar* (5).

1. *K. at-tarbî' wa-t-tadwîr*, éd. Pellat, 91 *sq.*, paragr. 176 : خبرني كيف صارت القيافة في النسبة وفي الماء والجوّ والتربة .

2. La racine *q w f*, sous laquelle les lexicographes classent ce terme (*cf.* T'A 6, 228), ne permet pas d'en donner une explication étymologique adéquate. Pour le bien comprendre, il faudrait le faire dériver de *qafâ* (rac. *q f w*), « suivre quelqu'un pas à pas, lui emboîter le pas », en tenant compte également du sens du substantif *qafâ*, « occiput, nuque, partie postérieure du corps humain » (*cf.* T'A *10*, 299 *sq.*), sens qu'ont également *qâfa*, « saisir quelqu'un au cou » et *qawf*, « nuque » (*ib.* 6, 228). Cette permutation des lettres radicales est reconnue par Ibn Durayd qui dit : القاف والواو والفاء ليست اصلا وانما هي من باب الابدال (cité *ib.* l. 8 *ab fine*). À noter que ce terme n'a pas d'analogie dans les autres langues sémitiques ; toutefois, il est attesté dans une inscription du Sinaï, sous la forme de *q y f w* (*cf.* MORITZ, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit*, *op. cit.*, p. 30). Par ailleurs, le plur. *qâfa* est rendu en syriaque par *yaddû'ê*, terme équivalant plus précisément à *'arrâf*, « devin en général » (*cf.* BAR 'ALÎ, éd. Hoffmann, n° 4385, cité *ap.* W. R. SMITH *Kinship*, 286).

3. Ḥ.Ḫ. II, introd. p. IX ; IV, 588-90. *Cf.* TIBRÎZÎ, in *Ḥamâsa*, 504 : يقال قافة ... للقوم الذين ينظرون الى الولد فيحكمون من ابوه لانهم يتبعون الشبه في الاعضاء .

4. Plur. de *bašara*', « épiderme », s'appliquant à l'ensemble du corps, mais plus particulièrement au visage (*cf.* T'A 3, 45 *sq.* : سمي الانسان بشرا لتجرد بشرته من الشعر والصوف والوبر .

5. Correspondant au latin *auspicia pedestria* (BOUCHÉ-LECLERCQ, I, 161, 185). DOUTTÉ, *Magie et religion*, 370, rattache la science divinatoire des empreintes des pas à la magie sympathique par contact, en renvoyant à FRAZER, *Early History of Kinship*, 79-81 (magie des traces).

Qiyâfat al-bašar désigne le procédé qui consiste dans l'examen des signes relevés sur la peau ou déduits de la forme des membres corporels, tandis que *qiyâfat al-aṯar* consiste dans l'examen des empreintes des pieds et des sabots sur le sol.

Le second procédé est appelé abusivement *'iyâfat al-aṯar* (1). Or *'iyâfa* (rac. *' w f*) est le terme technique désignant, chez les anciens Arabes, l'ornithomancie (2). Un seul texte ancien atteste, à notre connaissance, cet usage : il s'agit d'un *'â'if* de Lihb à qui les Qurayšites présentaient leurs garçons ; il les examinait et disait à leurs pères leur destinée (3). On dut lui dérober le jeune Mahomet ; il criait : « Malheur à vous ! Faites revenir à moi cet enfant que je viens de voir ! Par Dieu, il aura un rôle important à jouer » !

Qiyâfat al-bašar

Vu l'importance du sang dans la conception du groupement tribal (4) et sa transmission de père en fils, vu aussi le fait que l'homme n'était pas obligé de reconnaître un enfant né d'un adultère (5), il devait être courant de recourir, en cas de doute sur la paternité d'un enfant, au *qâ'if* ou au rite de l'*istiqsâm* (6). Le cas le plus célèbre dans l'histoire arabe est celui de Ziyâd b. Abîh (7) que Mu'âwiya dut reconnaître, en 44/664, après un long procès, comme fils d'Abû Sufyân, son père, et membre légitime de la maison umayyade. Abû Sufyân fut alors défendu au nom d'une ancienne loi arabe (8).

Sur quels principes se fonde la *qiyâfat al-bašar* ? AL-MAS'ÛDÎ (9) nous le dit succinctement :

1. Ḥ.Ḫ. IV, 281.
2. *Cf. infra*, p. 432.
3. IBN HIŠÂM, 115 : ان رجلا من لهب ... كان عايفا فكان اذا قدم مكة اتاه رجال من قريش بغلمانهم ينظر اليهم ويعتاف لهم .
4. « Car, selon *Lév. 17*, 11, l'âme de la chair est dans le sang ». *Cf.* W. R. SMITH, *Kinship*, 35, 40.
5. *Cf. ibid.*, 286, citant BUḪÂRÎ, VI, 124 ; ŠAHRASTÂNÎ, *Milal*, éd. Cureton, 442 ; MAYDÂNÎ, *ap.* FREYTAG, *Ar. Prov.*, I, 171.
6. *Cf. supra*, p. 181 *sqq.*
7. Dont le nom se traduit par « Fils de son père », dans le sens de « Fils d'un certain père », ou bien, par euphémisme, « Fils de sa mère ».
8. *Cf.* W. R. SMITH, *op. cit.*, 143, 286 *sq.* ; *'Iqd*, III, 298 *sq.* ṬABARÎ, II[1], 44 *sqq.*, parle de cette légitimation, mais il n'est question ni de procès, ni de *qiyâfa*.
9. III, 333-38.

Une première opinion fonde la *qiyâfa* sur la nécessaire ressemblance du fils au père ; mais une deuxième opinion fait remarquer que tous les membres ne sont pas susceptibles de ressemblance ; une troisième constate que la ressemblance provient de l'appartenance à la race humaine ; seuls les traits diffèrent ; une quatrième opinion affirme l'existence d'affinités que la nature a créées entre les individus de chaque type, et d'un caractère distinctif de chaque espèce de la race qui ne se laisse pas confondre avec les autres. C'est en appliquant la loi du *qiyâs*, « syllogisme », que l'on doit conclure à la ressemblance ou à la dissemblance. Si le *qâ'if* examine la plante du pied, c'est parce qu'elle constitue l'extrémité de la forme du corps (1). « Même si l'enfant diffère de son père par son comportement et par l'ensemble de sa silhouette, la plupart du temps, il a le même pied que lui ; car, il faut que l'hérédité confère à quelque chose une vertu propre susceptible de la faire distinguer d'autres hérédités ... » (2).

Pour AR-RÂZÎ (3), « il découle des recherches médicales une ressemblance nécessaire entre les enfants et les parents. Cette ressemblance est apparente dans plusieurs faits que tout le monde connaît, mais elle peut exister dans des choses cachées que ne peuvent percevoir que les personnes jouissant d'une faculté de perception et d'une mémoire parfaites ».

Au-delà de ces considérations philosophiques et médicales, la *qiyâfa* trouve son fondement dans le sens aigu du détail que possède l'Arabe du désert, dont l'attention est retenue par toute anomalie, toute nouveauté, tout événement, si minime soit-il, qui viennent rompre la monotonie de la vie de nomade qu'il mène. Bien entendu, tout Arabe n'est pas *qâ'if*, comme tout Grec n'est pas philosophe et tout Chinois

1. L'importance attribuée à la plante du pied pourrait se rattacher aux conceptions magiques considérant le corps de l'homme comme un microcosme et faisant correspondre chacun de ses membres à une partie de l'univers (*cf.* ĞINÂ'Î, *supra*, p. 340, nº 48 *fol.* H. H. SCHAEDER, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen...*, in ZDMG 79/1925, 205), ou à l'idée attribuée à Platon que « l'homme est une plante céleste ; car il ressemble à un arbre renversé, dont la racine (= tête) est au ciel et les branches (= les pieds) sont sur terre » (MAS'ÛDÎ, IV, 65). Et l'on connaît l'arbre à ses fruits.

2. P. 338 : فالولد لو خالف صورة ابيه في كنه افعاله وتباينه في سائر شكله في الاغلب يوافقه في القدم لان النسل لا بد له من تخصيص قوة بشي يميزه من غيره ويبينه ...

3. *Op. cit.*, 13.

n'est pas d'une parfaite dextérité, au dire de ĞÂḤIẒ (1). Seules certaines tribus détiennent cet art et se le transmettent de père en fils. Les plus célèbres *qâfa* sont des Banû Mudliğ b. Murra b. 'Abd Manât b. Kinâna ; certains sont de la tribu yéménite des Ḫaṯ'am ; d'autres sont des Ḫuzâ'a ; peu nombreux sont les *qâfa* chez les Qurayš et les Banû Asad (2). Ibn Isḥâq nous conserve un récit qui ne laisse pas de surprendre, surtout si l'on tient compte de l'affirmation générale que la *qiyâfa* est une science propre aux Arabes (3). L'Abyssin Waḥšî, esclave de Ğubayr b. Muṭ'im, meurtrier de Ḥamza, oncle du Prophète, à la bataille d'Uḥud, aurait reconnu un homme qu'il n'avait vu qu'une seule fois, alors qu'il était nourrisson, grâce à ses pieds qu'il put voir en le soulevant pour le tendre à sa nourrice, assise sur son chameau (4).

Sur les Banû Mudliğ, al-Qazwînî (5) nous dit : On leur présente un nouveau-né au milieu de vingt femmes, parmi lesquelles sa mère ne se trouve pas, ils le refusent à toutes ; ensuite, on le leur présente au milieu de vingt femmes, parmi lesquelles sa mère se trouve, ils la lui donnent.

Qiyâfat al-aṯar

Mais, si grand que fût le rôle de la *qiyâfat al-bašar* chez les Arabes, celui de la *qiyâfat al-aṯar* prédominait. Quotidiennement, ils devaient y recourir pour retrouver un homme ou une bête égarés, les traces d'un voleur, le chemin à suivre au cours d'un voyage. De nombreux témoignages nous ont été conservés à ce sujet, révélant l'étonnante perspicacité des Arabes et l'acuité de leur esprit d'observation.

Ce sont surtout les familiers des plaines désertiques et sablonneuses qui sont les mieux prédisposés à l'exercice de cet art (6). Ils

1. *Risâla fî manâqib at-Turk*, in *Tria opuscula*, éd. v. Vloten, Leyde 1903, 47.
2. ĞÂḤIẒ, *K. at-tarbî' wa-t-tadwîr*, *op. cit.*, 91 *sq.*, paragr. 176.
3. ĞÂḤIẒ, MAS'ÛDÎ, RÂZÎ, *locis citatis*.
4. IBN HIŠÂM, 564 *sq.* : اما والله ما رايتك منذ ناولتك أمك السعدية التي ارضعتك بذي طوى فاني ناولتكها وهي على بعيرها اخذتك بعرضك فلمعت لي قدماك حين رفعتك اليها فوالله ما هو الا ان وقفت علي فعرفتها .
5. I, 318.
6. *Cf.* MAS'ÛDÎ, III, 342 : واهل المياه اكهن واهل البر الفايج اقوف .
À propos des Yéménites, il est dit dans *K. al-filâḥa an-nabaṭiyya*, II, ms. Leyde

parviennent, dit-on, à distinguer les empreintes d'un jeune homme de celles d'un vieillard, celles d'un homme de celles d'une femme, ce les d'un blanc de celles d'un noir, celles d'un étranger de celles d'un habitant du lieu ; ils savent aussi si la femme est vierge ou non. Aucun voleur ne leur échappe ; ils en suivent les traces jusqu'au bout et réussissent à mettre la main sur lui (1).

Les habitants des *ǧifâr*, déserts de sable blanc entre l'Égypte et la Palestine (2), reconnaissent un homme qui aurait volé leurs dattes, après plusieurs années d'absence. Il leur suffit de le voir pour reconnaître indiscutablement en lui le voleur qu'ils cherchent. Il existe dans cette région des gens, appelés *quṣṣâṣ*, « qui suivent les traces des pas des gens » (3), chargés par les propriétaires des palmeraies de surveiller les passants ; ils reconnaissent sans les voir les gens qui ont traversé la région, rien qu'en examinant les empreintes de leurs pieds (4).

Extension au comportement des animaux

Cette faculté étonnante de divination ne se limitait pas aux hommes ; elle concernait également le comportement des animaux et leur manière d'être. On dit que Nuʿmân Raʿʿâd (?) était un *qâ'if* si habile qu'il discernait les traces des pattes des abeilles mâles de celles des femelles(5).

Le plus célèbre récit du genre appartient à la légende des fils de Nizâr b. Maʿadd. En route pour Naǧrân, où ils devaient se soumettre à l'arbitrage du roi de la ville, al-Afʿä, au sujet de la succession de leur père, ils tombent sur les traces d'un chameau. Chacun d'eux en tire une conclusion

Pour Iyâd, le chameau est borgne ; car il a brouté, sans désamparer, la partie du champ qui avait frappé sa vue, en laissant intacte l'autre partie, bien qu'elle fût abondante en herbe.

303b, *bâb ḏikr aš-šaǧar, fol.* 291 *sqq.*, à propos d'*aṣ-ṣabr* : ولهم قيافة الاثر وهو دليل على فرط فطنتهم وبليغ ذكايهم وان كان للهند [قيافة حسنة فان العرب قيافتهم احد لان فطنتهم لما يشا[هد]ونه تقع] مع مشاهدتهم له بلا فصل . وليس قيافة الهند هكذا بل يحكمون على ما يحكمون عليه بعد توقف فكر .

1. Qazwînî, II, 120 ; comp. I, 318 ; Yâqût, II, 91, l. 1 ; Ibšîhî, trad. Rat, II, 175-7.
2. Région d'al-ʿArîš (Yâqût, II, 90).
3. TʿA 4, 424, *in medio.*
4. Masʿûdî, *loc. cit.*
5. Ginâʿî, *supra*, p. 340, nº 48, *fol.* 96v.

Pour Anmâr, il est sans queue ; car ses crottins étaient réunis en un tas, alors que le mouvement de sa queue, s'il en avait été pourvu, les aurait éparpillés.

Pour Rabîʿa, il penche d'un côté ; car l'une de ses pattes antérieures a laissé sur le sol une empreinte profonde, tandis que l'autre l'a à peine effleuré.

Pour Muḍar, il est d'un naturel farouche et capricieux (*šarûd*) ; car après avoir brouté sur un point de pâturage, il l'abandonna, en laissant intact un autre point où l'herbe était grasse et touffue, pour aller brouter là où l'herbe était plus rare.

Arrivés auprès de leur arbitre, ce dernier leur offrit une généreuse hospitalité. On leur apporta un rayon de miel ; « nous n'avons jamais goûté, disent-ils, de meilleur miel, plus pur et plus savoureux que celui-ci ». Mais Iyâd fit remarquer que « les abeilles qui l'avaient produit, l'avaient déposé dans le corps d'un animal de grande taille ». Au souper, on leur offrit des viandes rôties ; « nous n'avons pas encore mangé, disent-ils, un rôti plus délicat, d'une chair plus tendre et plus succulente ». Mais Anmâr dit : « Et pourtant cet agneau avait été nourri de lait de chienne ». Après avoir bu le vin qui leur fut présenté, ils dirent : « Nous n'avions jamais goûté d'un vin plus pur, plus agréable au goût, plus limpide et d'un bouquet plus suave ». Mais Rabîʿa ajouta que « la vigne qui l'a produit, avait été plantée sur un tombeau ». Enfin, ils déclarèrent n'avoir pas connu jusqu'alors une hospitalité aussi généreuse, ni une contrée aussi prospère que celle de ce roi. Mais Muḍar signala qu'« elle n'appartenait pas au père d'al-Afʿä » (sa mère s'étant livrée à un autre pour avoir un héritier). Vérifications faites, tout ce qu'ils avaient dit, était vrai (1).

Caractère sacré de la qiyâfa

Quoique fantaisiste, ce récit démontre que les aptitudes du *qâ'if* pouvaient s'exercer sur toutes les choses ; son œil perspicace et son pouvoir de déduction dépassaient le domaine de l'intelligence et supposaient même une part d'inspiration divine. Ce dernier point n'apparaît pas dans les récits relatifs à la *qiyâfa* arabe, mais il sera mis en relief dans son héritière directe, la *firâsa* islamique. Le fait que la loi islamique considéra longtemps la *qiyâfat al-bašar* comme une preuve juridique valable dans les procès relatifs à l'établissement de la pater-

1. *Cf.* Masʿûdî, III, 228 *sqq.*

nité d'un enfant né d'une esclave (1), implique une reconnaissance du caractère transcendental d'une telle science. Le célèbre *qâḍî*, Šurayḥ b. al-Ḥâriṯ, mort centenaire en 87/706, était à la fois poète, juge et *qâ'if* (2), et le grand *imâm* aš-Šâfi'î (m. 204/820), de père qurayšite et de mère asadite, qui vécut dix-sept ans dans le désert, chez les Banû Huḏayl, aurait écrit une *Risâla fî 'ilm al-qiyâfa* (3). On raconte qu'il était une fois en compagnie de Muḥ. b. al-Ḥasan dans la Mosquée Sainte de la Mekke ; alors, un homme entra ; aš-Šâfi'î dit : « C'est un forgeron », mais Muḥammad répliqua : « C'est un menuisier ». Il s'avéra qu'il était l'un et l'autre (4).

Une scène racontée par Yazîd b. Abî Muslim, secrétaire d'al-Ḥaǧǧâǧ, confère au *qâ'if* le rôle d'un inspiré. « Nous étions avec 'Abd al-Malik b. Marwân, lui raconta al-Ḥaǧǧâǧ, à Dûmat al-Ǧandal, dans un lieu de promenade. Il conversait avec un *qâ'if* et le questionnait, quand arrivèrent 'Alî b. 'Abdallâh b. al-'Abbâs et son fils Muḥammad (futur père d'as-Saffâḥ et d'al-Manṣûr). Les voyant venir, 'Abd al-Malik bougea les lèvres, marmonna quelque chose, changea de couleur et cessa de parler. Alors, je sautai vers 'Alî pour l'éloigner, mais le calife me fit signe de le laisser. 'Alî s'approcha et salua ; 'Abd al-Malik le fit asseoir à ses côtés et se mit à toucher son vêtement ; puis, il fit signe à Muḥammad de s'asseoir. Il se mit à s'entretenir avec lui et 'Alî était d'une conversation agréable. Le déjeuner arriva ; on présenta au calife une bassine d'eau pour se laver les mains ; il le fit et dit (au serviteur) de la présenter à Abû Muḥammad. Ce dernier dit qu'il jeûnait ; puis, il se leva précipitamment (et partit) ; 'Abd al-Malik le suivit du regard jusqu'au moment où il allait disparaître ; puis, il se tourna vers le *qâ'if* et dit : « Le connais-tu ? — Non, répondit-il ; mais je sais une chose à son sujet. — Quoi, lui demanda-t-il ? — Si le garçon qui l'accompagne est son fils, il sortira de sa descendance des pharaons (*farâ'ina*) qui posséderont la terre et supprimeront tous leurs

1. *Cf.* Mourad, *op. cit.*, p. 135, n. 18 et 19, lequel se réfère à Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, *aṭ-Ṭuruq al-ḥikamiyya*, pp. 208 et 195-213. Goldziher, *Muh. Studien*, I, 185 (réf. au *Ḥadîṯ*).
2. Ibn Sa'd, VI, 90 ; T'A *2*, 174, l. 15 *sqq.*
3. *Cf.* H.Ḫ. I, 452 ; ms. *Süleymaniye, Mihrişah Sultan*, 185,4 (en turc) ; Môṣul, 43, 42 (GAL S I, 305). Yâqût, *Iršâd*, éd. Margoliouth, II, 32,signale un *K. al-'iyâfa wa-l-qiyâfa* et un *K. al-firâsa*, d'un certain Aḥmad b. Muḥammad al-Kûfî.
4. *Cf.* al-Ǧinâ'î, *op. cit.*, *fol.* 97 ; autres récits relatifs à aš-Šâfi'î *ap.* Alûsî, III, 266 *sq.*, citant *Miftâḥ dâr as-sa'âda* d'Ibn Qayyim al-Ǧawziyya. On trouvera *ap.* Mourad, *op. cit.*, 57-61, l'essentiel de ces traditions.

adversaires » ! Le visage de 'Abd al-Malik s'assombrit, puis, il dit : « Le moine de Jérusalem qui le vit chez moi prétend qu'il sortira de son dos treize rois ; il en décrivit les caractéristiques » (1) !

Il s'agit, certes, d'un récit qui s'inscrit dans la politique dynastique des 'Abbâsides qui cherchaient à asseoir leur pouvoir sur des signes divins, annonciateurs de leur règne. Quoique d'authenticité suspecte, il a le mérite de nous faire connaître que, dans la conception de l'Islam primitif, le *qâ'if* participait, dans une très faible mesure, il est vrai, à l'inspiration divine, à l'instar de l'interprète des songes. Le Prophète n'a pas prohibé ce procédé divinatoire ; on raconte même qu'il eut grand plaisir à entendre al-Muǧazza/iz (2) al-Aslamî, des Banû Mudliǧ, dire d'Usâma b. Zayd et son père, camouflés sous une couverture et ne laissant voir que leurs pieds : « Ces pieds sont issus les uns des autres » (3).

Quand Mahomet et Abû Bakr prirent la fuite pour Médine, les *qâfa* des Qurayšites en suivirent les traces jusqu'à la caverne où ils s'étaient cachés. Ils ne purent aller plus loin ; car Dieu envoya de la poussière et des toiles d'araignées pour en effacer les empreintes et faire croire à ceux qui les poursuivaient que personne n'avait passé par là (4).

Parfois, le *qâ'if* n'était autre que le *kâhin* (5), dont l'une des attributions était de retrouver les bêtes égarées et les objets volés. Ta'abbaṭa Šarran, le hors-la-loi (*ṣu'lûk*), attaqua les Ḫaṯ'am ; leur *kâhin* demanda de voir les empreintes du voleur ; ils en couvrirent une avec une grande écuelle et envoyèrent chercher le devin. Quand il la vit, il leur dit : « C'est quelqu'un qu'il n'est pas permis de prendre » (6).

Tous ces faits pourraient sous-entendre qu'à une époque plus reculée la *qiyâfa* avait un caractère sacré, comme le reste des pratiques divinatoires de l'Arabie ancienne ; mais, dans l'état actuel des textes, elle

1. Ibn Ḫallikân, *Wafayât*, éd. Bûlâq, I, 648.
2. T'A *4*, 15 *in fine*.
3. *'Iqd*, III, 64 ; Alûsî, *Bulûġ*, III, 262 *sq.*
4. Mas'ûdî, III, 343.
5. Les lexicographes semblent faire de la physiognomonie une spécialité du *ḥâzî* ; *cf.* T'A *10*, 87 *in fine* : وفي الصحاح الحازي الذي ينظر في الاعضاء وفي خيلان الوجه يتكهن. وقال ابن شميل الحازي اقل علما من الطارق والطارق يكاد ان يكون كاهنا والعائف العالم بالامور والعراف الذى يشم الارض فيعرف مواقع المياه ويعرف باي بلد هو. وقال الليث الحازي الكاهن ...
6. *Aġ.* *18*, 217 *sq.*

apparaît comme une virtuosité de l'esprit humain et comme un pur produit de l'intelligence.

Émanation du milieu désertique

Selon ar-Râzî, le *qâ'if* pourrait tirer quelque secours de phénomènes célestes et terrestres. Les premiers sont la connaissance des zéniths des étoiles et celle des mansions lunaires ; les seconds, la connaissance des montagnes et celle de certaines contrées, en flairant le sol ; car la terre de chaque contrée possède une odeur propre que ne connaissent que les experts dans cet art. « Une telle science est, sans nul doute, d'une grande utilité ; sans elle, combien de caravanes et combien d'armées auraient couru vers leur perte ... » (1).

En considérant le milieu dans lequel est née et s'est développée la *qiyâfa*, les besoins auxquels elle répondait et les aptitudes particulières du nomade, aux sens éveillés par le danger, à l'imagination bouillonnante et à la mémoire prodigieuse, on peut dire avec W. R. Smith : « The function of the *câif* is not therefore so surprising as it seems at first sight » (2).

2. La firâsa islamique.

Avec l'évolution du milieu arabe et son ouverture à l'influence des grandes cultures environnantes, il était normal que la *qiyâfa*, propre au système tribal et au cadre désertique (3), subisse les transformations qui en ont fait un art strictement physiognomique.

Science étrangère

À peine nommée chez les anciens Arabes (4), la *firâsa*, en tant que technique divinatoire, apparaît comme une science étrangère (5). Le

1. *Op. cit.*, 14. L'auteur fait remarquer à la suite que ce genre de discernement (*tamyîz*) se réalise parfois chez des chameaux et des chevaux.

2. *Kinship*, 287.

3. Chez les nomades du Ḥiǧâz, la *qiyâfa* est encore pratiquée de nos jours : *cf.* Doughty, *Travels*, II, 625 (à partir des empreintes des pieds, les B. Fahm connaissent les plus intimes qualités de l'homme) ; Alûsî, *Bulûġ*, III, 262 (B. Murra) ; Wellhausen, *Reste*², 206.

4. *Cf. Ḥamâsa* d'Abû Tammâm, 564, v. 5, où *fâris* est employé dans le sens de *mutafarris*, c'est-à-dire *ḥasan al-firâsa*.

5. C'est essentiellement une science grecque qui fleurit particulièrement en Asie-Mineure, d'où elle passa aux Arabes. Sur les écrits physiognomoniques grecs et leurs auteurs, *cf.* Richard Förster, *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, I-II, Leipzig 1893, qui utilise, dans ses longs *Prolegomena*, tous les résultats valables des nombreuses recherches faites avant lui dans ce domaine. Il est vrai que les Assyro-Babyloniens connaissaient cette méthode divinatoire (*cf.* les travaux de F. R. Kraus, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, in MVAG 49, 2/1935, 107 p. ; *Ein Sittenkanon in Omenform*, in ZA 43/1936, 77-113 ; *Babylonische Omina mit Ausdeutung der Begleiterscheinungen des Sprechens*, in AFO 11/1937, 219-30 ; *Texte zur babylonischen Physiognomatik*, AFO, Beihefte III/1939, 35 p + 65 pl.) ; mais leur physiognomonie est encore beaucoup plus « prophétique » que caractériologique (*cf.* Kraus, *Die physiognomischen Omina*, 17). Or, c'est ce dernier aspect, propre à la physiognomonie grecque, qui domine la physiognomonie arabe.

Coran ignore le terme, mais peut-être pas la notion (1) ; le *Ḥadîṯ* les connaît tous les deux : « Gardez-vous, dit le Prophète, de la *firâsa* du croyant ; car il regarde avec la lumière de Dieu » (2). Cependant, ce *ḥadîṯ* détache la *firâsa* de son contexte physique pour l'appliquer à l'ordre moral et spirituel. Ce ne sont pas les marques de la peau, ni les signes corporels qui déterminent la connaissance intime que le vrai croyant peut avoir de l'homme qu'il regarde, mais c'est une perception intuitive guidée par une illumination divine (3), qui le fait pénétrer dans la conscience de l'autre.

Firâsa mystique

La mystique exploitera cet aspect de la *firâsa* intérieure dans la direction spirituelle des novices(4). Plusieurs écrits relatifs à la mystique traitent longuement de la question, notamment al-Qušayrî (5). La

1. *Cf. Cor. 47*, 30 ; *48*, 29. On cite à tort *Cor. 15*, 75 : ان في ذلك لايات للمتوسمين , qui termine le récit relatif à Loth.

2. On fait dire à Ibn ʿAbbâs : « Les meilleurs physiognomistes furent quatre : La fille de Šuʿayb (Yethro) qui examina (*tafarrasat*) le visage de Moïse et dit à son père de le prendre à son service, le roi qui examina (celui de) Yûnus (Jonas) qui avait renoncé à vivre parmi son peuple, al-ʿAzîz (= Phutiphar) qui regarda (celui de) Joseph et demanda à sa femme de bien le traiter, et, enfin, Ḫadîǧa qui regarda (celui de) Mahomet et le suivit avant la révélation » (*ap.* Ġinâʿî, *op. cit.*, *fol.* 97).

3. الفراسة نور يقذفه الله في القلب (*cf.* Ġinâʿî, *op. cit.*, *fol.* 68v). Dans *K. at-tadbîrât* (*cf. infra*), Ibn al-ʿArabî oppose *firâsa ṭabîʿiyya* et *firâsa ilâhiyya* (*cf.* Mourad, *op. cit.*, 62).

4. Il ne nous appartient pas d'insister ici sur ce côté spirituel de la *firâsa*, pour lequel nous avons donné les réf. essentielles dans l'art. *Firâsa* de la nouvelle EI, II, 937 *sq.* ; car il sort du domaine de la technique divinatoire qui nous occupe.

5. *Cf. ar-Risâlat al-Qušayriyya*, éd. Bûlâq 1284/1867, 137-143 ; Zakariyyâ al-

plupart des données relatives à la théorie mystique de la *firâsa* sont réunies dans un opuscule portant le nom de (Muḥ.) Zayn al-ʿÂbidîn al-ʿUmarî (1) aš-Šâfiʿî (m. 970/1562), petit-fils de Nûr ad-Dîn ʿAlî b. Ḫalîl al-Marṣafî (m. 930/1524), qui était, selon le libellé complet du titre, maître de novices (2). Ibn al-ʿArabî avait déjà consacré un chapitre à cette méthode de connaissance mystique dans son *K. al-tadbîrât al-ilâhiyya fî iṣlâḥ al-mamlaka al-insâniyya*, ouvrage dans lequel l'homme est considéré comme un microcosme (3). C'est le chapitre VIII de ce traité qui étudie la correspondance entre la forme physique et le caractère (4).

Objet

Le procédé physiognomonique qui fait l'objet de cette section, part des particularités physiques du corps humain, telles la couleur, la forme et la constitution des membres, pour aboutir à la connaissance de la destinée de l'homme, par l'intermédiaire de celle de son tempérament (*al-mizâǧ*) ; car ce dernier, « s'il n'est pas l'âme elle-même, il est l'instrument de ses actions. Dans les deux cas, le comportement physique

Anṣârî, *Šarḥ ar-risâla al-Qušayriyya*, Bûlâq 1290/1873, III, 174-185. Même conception et même utilisation en mystique juive : *cf.* G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1950, 61.

1. Le ms. de Paris 2760 a al-ʿÂmirî al-Marṣafî et GAL II, 335, S II, 463, al-Ġumrî.

2. *Cf.* Ankara, *Is. Saib Sincer*, I, 4161, non fol., 15 × 11 × 1, *nasḫî* s. d. : كتاب البهجة الانسية في الفراسة الانسانية والبهجة الرضية في الفراسة الايمانية والحكمية للامام الفاضل والاستاذ الكامل مربي المريدين وعمدة الفقهاء والمدرسين العارف بالله تعالى زين العابدين العمري الشافعي سبط العارف الجليل علي بن خليل نفع الله بها وبواهبها يا رب في الاخرة امين امين . Autres mss. : *Şehid Ali P.* 1340 (*maǧmûʿa* de 232 *fol.* dont la plupart des traités sont d'Ibn al-ʿArabî), *fol.* 224-232, sous le titre d' التحفة البهية في الفراسة الانسانية ; *Hamidiye* 189, *fol.* 148v-156r, *nasḫî* de 1041 (?), 27 × 14 ; Paris 2760 ; Le Caire VI, 118 (GAL).

3. *Cf.* Mourad, *op. cit.*, 61-3. Sur ce traité, éd. par Nyberg, in *Kleinere Schriften des Ibn ʿArabî*, Leyde 1919, et partiellement traduit par Asín Palacios, dans *El Isl. Crist.*, pp. 352-70, *cf.* O. Yahia, *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabî*, *op. cit.*, II, 476, n° 716.

4. Il figure seul, comme extrait, dans *Univ. Kütüph.* A 1545, *fol.* 42r-45r, 19,5 × 12 ; O. Yahia, *op. cit.*, II, 423, n° 577.

et la conduite morale sont nécessairement liés au tempérament » (1). C'est, par conséquent, une technique analogue au diagnostic médical. D'ailleurs, son développement et son perfectionnement en Islam vont de pair avec la diffusion des sciences médicales.

Physiognomonie d'Aristote

Encore une fois, c'est Aristote qui est placé à l'origine de la *firâsa* islamique : Ḥunayn b. Isḥâq traduisit un traité de physiognomonie attribué à Aristote (2) que résuma Faḫr ad-Dîn ar-Râzî et auquel il ajouta d'importantes additions (3). Le manuscrit d'Istanbul qui conserve cette traduction (4), contient, dans une première partie (*fol.* 1-12), des considérations d'Aristote et de son traducteur sur la *firâsa* en général(5), et, dans une seconde partie (*fol.* 12 *sqq.*), une confrontation des

1. Râzî, *op. cit.*, 4.

2. Ce *K. al-firâsa*, reconnu comme faux déjà par Ibn an-Nadîm, *Fih.*, 314, est représenté en grec par de nombreux mss. dont les plus anciens ne remontent pas au delà du xive siècle (*cf.* Förster, *op. cit.*, p. xxxv *sqq.*) ; il fut éd. plusieurs fois, sous le titre d'*Ἀριστοτέλους Φυσιογνωμονικά*, à partir de 1482 (*ib.* p. lx *sq.*), et traduit en latin par Bartholémée de Messine pour Manfred, roi de Sicile (1258-1266). On en trouvera le texte grec et la version latine *ap.* Förster, I, 1-91. Pour les passages physiognomoniques des écrits authentiques d'Aristote, *cf. ib.*, II, 256-271.

3. *Cf.* ʿAbdarraḥmân Badawî, *Maḫṭûṭâṭ Arisṭû ʿinda l-ʿArab*, *op. cit.*, 32 ; Ḥ.Ḫ. IV, 388 *sq.* Le titre du ms. *Univ. Kütüph.* A 4507 (68 *fol.*, 15,5 10,5, beau *nasḫî* assez ancien) est ainsi libellé : هذه رسالة مشتملة على مقامة (!) قليلة من علم الفراسة للامام الرازي , et d'une main différente : خلاصة من كتاب ارسطاطاليس . Cette mention ne figure pas sur le ms. *Bayezit, Veliüddin Ef.* 3189, *fol.* 126v-132r, beau *nasḫî*, assez ancien, 18,2 × 12. Comp. le jugement sommaire de Mourad, *op. cit.*, 47. Sur l'importance et le contenu de ce traité, *cf. ib.* 69-75.

4. *Saray*, *Ah. III*, 3207, 1, *fol.* 1r-32v, beau *nasḫî* de 680 *h.* (*cf.* fin des traités de Polémon qui suivent), 20 × 14 : كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف في الفراسة ترجمة حنين بن اسحق المتطبب .

5. Exemple : قال ارسطاطاليس ان مما يستدل به دلالة شافية على ان الافكار والعقول تابعة لحالات الابدان وليست مفردة بانفسها عن حركات البدن ما نرى من تغيير الاحوال في السكر وفي الامراض (comp. *ap.* Förster, I, 4) . قال حنين اما ان تكون قوى النفس تابعة لمزاج البدن فقد بين ذلك جالينوس في مقالة افردها لبيان ذلك فيها ...

opinions d'Aristote et de Galien à son sujet. Dans cette confrontation, il est question des signes du courage, de la lâcheté, du bon caractère, de l'insensibilité, de l'insolence, de la douceur, de la force, etc. Ensuite, il est parlé des propriétés du mâle et de la femelle et de celles des animaux, applicables, par analogie, aux hommes. Un dernier chapitre est consacré aux signes divinatoires que fournit l'examen des cadavres.

Une *mağmû'a* du même fonds contient une *Risâla fî 'ilm al-firâsa*, extraite de l'œuvre d'Aristote (1). De caractère moins médical que le premier, cet opuscule s'inscrit dans le courant de philosophie politique du traité pseudo-aristotélicien, intitulé *K. as-siyâsa fî tadbîr ar-riyâsa wa-l-firâsa*, plus connu sous le titre de *Sirr al-asrâr* (2), dont la dixième *maqâla*, consacrée aux sciences théurgiques, fut retravaillée par Faḫr ad-Dîn ar-Râzî, dans son *K. as-sirr al-maktûm* (3) ; ce qui permet de penser que les neuf autres *maqâlas* ont pu déterminer la conception de Râzî sur la *firâsa politique* (4).

1. *Saray, Ah. III*, 3430, *fol.* 114^{v}-118^{v}, *nasḫî* de 679 h., 20 × 15 : هذا ما نقل عن ارسطاطاليس في علم الفراسة. قال للاسكندر... .

2. Ce titre, contenant le mot *firâsa*, appartient au ms. AS 2890, 1, *fol.* 1^{r}-107^{v}, beau *nasḫî*, daté de 724 h.

3. Le reste du titre diffère d'un ms. à l'autre (AS 2796 : في علم الفلك والنجوم ; *Nuruosmaniye* 2792 : في علم الطلاسم والسحر والنيرنجات والنجوم ; *Univ. Kütüph.* A 4734 : في علم الطلاسم والنجوم ; *Bayezit, Umûmî* 1280 : في اسرار النجوم ; etc. ; mais aucun des mss. que nous avons vus n'a : في مخاطبة النجوم , tel que le donne GAL S I, 923 *sq.*, en attribuant l'ouvrage (*ib.* 735) à Faḫr ad-Dîn al-Ḥirâlî, m. 637/1239, fondé uniquement sur Ḥ.Ḫ. III, 596 !

4. Ce chapitre, extrait de *Sirr al-asrâr* (*Secretum secretorum*), attribué à Aristote, fut traduit en latin par Philippe de Tripoli, vers la fin du XIIe siècle, et utilisé par Michael Scot, dans son *Liber physionomie... cum multis secretis mulierum*, écrit pour l'empereur Frédéric II, par Albert le Grand (*cf.* Ed. Taube, *Tractandorum*, cité *infra*, p. 17 *sqq.*), dans *De animalibus*, et par Roger Bacon, dans *Opus Maius*, dédié en 1267 au Pape Clément IV (*cf.* Förster, I, p. CLXXIX). La version latine fut éditée, pour la première fois, par Ed. Taube, in *Tractandorum scriptorum graecorum physiognomonicorum preparatio*, Diss. inauguralis philologica, Vratislaviae 1862, pp. 29-33 ; revu et amélioré, il fut réédité par Taube, in *Programm des königlichen Gymnasium zu Gleiwitz*, Gleiwitz 1866, 2e article, pp. 5-10. Förster, II, 181-222, en donne une triple version : 1. Celle de M. Steinschneider, faite sur le ms. ar. de Gotha, 2. Celle de Philippe de Tripoli (faite sur d'autres mss. que celui de Paris 6298, suivi par Taube), 3. Celle de Steinschneider, faite sur une recension secondaire, représentée par Berlin 943, du Fonds de Sprenger, et par

Morphoscopie médicale et physiognomonie caractériologique, voilà les deux grands chapitres de la *firâsa* islamique.

Parmi les sources du premier, on trouve les noms d'Hippocrate (1), Galien (2), Abû Bakr ar-Râzî (3) et Ibn Sînâ, auquel on attribue une

un ms. hébreu en possession du traducteur. *Cf.* texte ar. éd. par 'Abdarraḥmân Badawî, in *Book on Politics*, in *Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamicorum*, Le Caire 1954 ; trad. angl. par A. S. Fulton, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, éd. R. Steele, fasc. V, Oxford 1920 ; résumé *ap.* Mourad, *op. cit.*, 47 *sqq.*

1. *Cf.*, en particulier, AS 3632 (coll. de 11 écrits hippocratiques), 2 : تقدمة المعرفة (*Prognostica*) ; *Hamidiye* 189, *fol.* 157^{v}-158^{r}, *nasḫî* des environs de 1041 h., 27 × 14 : فراسة العلامات الدالة على موت الانسان العليل نقلت من كتاب ابقراط ; comp. *Univ. Kütüph.* A 6177, fol. 48^{r}-52^{r}, *nasḫî* 664 h. : كتاب بقراط في الموت السريع ; *Köprülü* 1601, *fol.* 245^{v} et 248^{r} : في البثور (sur les textes hippocratiques grecs, *cf.* Förster, II, 241-249). Comp. *Muratmolla* 1256, 4, *fol.* 298^{v}-305^{v}, grand *nasḫî* s. d. : علامات المريض في جميع ما ياتي في اوقات مرضه , anonyme supputant les chances de guérison du malade d'après plusieurs signes. Début : اذا مرض الانسان اول يوم من الشهر فمرضه ثلاثة ايام ثم يبرأ باذن الله تعالى ويداويه الاطباء ... ; *Reisülküttab Mustafa Ef.* 1164, 6, *fol.* 112^{v}-116^{v}, *nasḫî* de 850 h. (date de la *mağmû'a*), 27 × 17 : الفراسة على اعضاء الانسان عن الحكماء .

2. Les données physiognomoniques qui lui sont attribuées, proviennent de l'ensemble de son œuvre, notamment : الاسطقسات والمزاج وسؤ المزاج والقوى الطبيعية والنبض الصغير وحدود المجسة , traduits par Ḥunayn b. Isḥâq (AS 3674, 106 *fol.*, 23 × 16, *nasḫî* médiocre assez ancien ; comp. *Univ. Kütüph.* A 6158 : 30 *maqâlas* de Galien, 301 *fol.*, *nasḫî* s. d. 21 × 14) ; كتاب العلل والامراض , même traducteur (AS 3591, 148 *fol.* *nasḫî* s. d., 23 × 15) ; كتاب المواضع الالمه , trad. de Ḥubayš, revue par Ḥunayn (AS 3589, 134 *fol.*, *nasḫî* s. d., 21 × 13 ; comp. *Univ. Kütüph.* A 3869, 234 *fol.*, *nasḫî* de 1127 h., 20 × 15) ; تفسير جالينوس لكتاب فولوبوس في تدبير الاصحاء (AS 3583, 151 *fol.*, *nasḫî* antérieur à 574 h., 23 × 17 ; *Univ. Kütüph.* A 6177, *fol.* 1-30^{v}, *nasḫî* de 664 h., 17,5 × 14) ; مقالة جالينوس في اختلاف الاعضاء المتشابهة الاجزاء , trad. de Ḥunayn (*Univ. Kütüph. loc. cit. fol.* 31^{r}-47^{v}) ; كتاب اسرار النساء ,

Risâla fî ʿilm al-firâsa (1) ; parmi celles du second, la première place revient à Polémon, sophiste de Smyrne, rhéteur et historien, contemporain de Trajan et d'Adrien, mort vers 144, qui est unanimement considéré comme le plus grand physiognomoniste (2).

Polémon

Polémon écrivit un traité intitulé *Περὶ φυσιογνωμονίας* ou *Φυσιογνωμονικα* dont il ne subsiste en grec qu'une citation(3). Cette œuvre

trad. de Ḥunayn (AS 4838, fol. 57^{v}-74^{v}, *maǧmûʿa* de 638 h., *nasḫî*, 16 × 12 ; *Baǧdatli Vehbi* 1409, *fol.* 19^{r}-26^{r}) ; كتاب اسرار الرجال, même traducteur (AS *loc cit. fol.* 76^{v}-105^{v} ; *Baǧdatli Vehbi, loc. cit. fol.* 26^{v}-32^{v}) ; etc. Comp. textes grecs *ap.* Förster, II, 283-299.

3. *Cf.* le ch. V (!) de *K. aṭ-ṭibb al-Manṣûrî*, traitant des maladies de la peau d'après Galien ; ce ch. se trouve dans une collection de traités physiognomoniques à Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882, *fol.* 68^{r}-74^{r} ; il est utilisé dans le premier ch. d'un traité anonyme de *firâsa*, in *Köprülü* 1620, *fol.* 23-78, *nasḫî* s. d., 17,5 × 13, intitulé : كتاب جليل في الفراسة وفيه ما يستدل على الرجل واحواله وافعاله, et dans *K. ad-dalâ'il* d'al-Ḥasan b. al-Bahlûl, ms. : *Millet, Hekim Oğlu* 572, 1, nº 43 ; comp. *ib.* nºs 44, 45 et 46 ; il fut édité à Alep en 1929. On trouvera *ap.* Förster, II, 163-179, la partie physiognomonique du *Manṣûrî*, extraite de la version latine de Gérard de Crémone ; résumé *ap.* Mourad, *op. cit.*, 53 *sqq.*

---

1. *Cf. Esat Ef.* 3774, 7, *fol.* 89^{v}-96^{r}, 19 × 10, en 13 chapitres : le nom d'Ibn Sînâ ne figure pas dans le texte, mais écrit au crayon sur la page de titre. *Taʿlîq*, d'une autre main que la *Risâla fî t-taʿbîr* qui précède et qui lui est attribuée (datée de 973 h.). —Un traité physiognomonique latin est attribué à Ibn Sînâ (*cf.* Förster, I, p. clxxviii).

2. وافايمون كان قد تفرد بعلم الفراسة (Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882, *fol.* 54^{r}). Sur sa vie, *cf.* Förster, I, p. lxxv *sqq.* ; *id.*, *De Polemonis physiognomonicis*, Kiel 1886 ; Hugo Jüttner, *De Polemone rhetorus vita operibus arte, Breslauer Philosoph. Abhandl.*, VIII, 1/1898, 20-37 ; Anton v. Premerstein, *Das Attentat der Konsulare auf Hadrien im Jahre 118 n. Chr., Klio, Beiträge z. alten Geschichte*, 8. Beihefte, Leipzig 1908, p. 46 *sqq.* ; Willy Stegmann, in Pauly-Wissowa, RE XXI, 2/1952, col. 1345 *sqq.*

3. Dans une compilation faite par un anonyme chrétien (*cf.* Förster, I, p. lxxvi). En plus de la version arabe, le traité de Polémon est connu par un anonyme latin faisant la synthèse des écrits du médecin Loxus, du Ps.-Aristote et de Polémon (Förster, II, 1-145) et surtout par une paraphrase grecque, faite par Adamantius, un médecin juif d'Alexandrie qui vivait dans la première moitié du ve siècle (*cf.* Förster, I, p.C *sqq.* et 297-426).

fut traduite en arabe avant le milieu du IIIe/IXe siècle, puisqu'elle fut utilisée par al-Ǧâḥiẓ dans K. *al-Ḥayawân* (1). Nous en ignorons le traducteur, dont le nom n'est mentionné sur aucune des copies que nous avons vues (2).

La physiognomonie de Polémon se fonde sur la confrontation des figures humaines avec les figures animales et sur l'utilisation analogique des faits instinctifs des secondes pour la description des premières (3). D'après leur physionomie, les hommes sont classés en diverses formes (*aškâl*), correspondant à des animaux, dont les qualités et les défauts servent à les caractériser. C'est ainsi que l'homme qui appartient à la forme du lion, est « audacieux, fort, clément, coléreux, vif, ambitieux, généreux, patient » ; celui qui appartient à celle du léopard, est « vantard, rancunier, trompeur, très réservé, sanguinaire » ; celui qui appartient à celle de l'ours, est « fort, vorace, sans ambition, malveillant et traître », etc. (4).

1. *Cf.* III, 46, 83, 87 *sq. Cf.* aussi *Fih.* 314 : كتاب الفراسة لقليمون ولارسطا[طا]ليس et كتاب فراسة الحمام. C'est à propos des pigeons qu'al-Ǧâḥiẓ cite Polémon et ce qu'il lui attribue ne se trouve pas dans le ms. de Leyde (*cf. ap.* Förster, I, 187).

2. *Cf. Saray, Ah. III,* 3207, 2, *fol.* 33^{r}-75^{r} كتاب افيلامون في الفراسة والتوسم et 75^{v}-92^{v} : ولافليمون في فراسة النسا, beau *nasḫî* de 680 h., 20 × 14 ; *ib.* 3245, 66 *fol.*, beau *nasḫî* s. d., 24 × 17 ; Manisa 1556, non fol., beau *nashî* s. d., 19 × 14. —Le ms. de Leyde 1206 (*cat. De Jung et De Goeje*, III, 165) fut éd. et trad. en latin par G. Hoffmann, *ap.* Förster, I, 95-294 ; comp. *ib.* II, 149-160 ; Mourad, *op. cit.*, 44 *sqq.* en donne un résumé. *K. al-firâsa li-Filîmûn al-Ḥakîm*, éd., à Alep, en 1929, à la suite de la partie physiognomonique de *K. aṭ-ṭibb al-manṣûrî*, diffère de la recension de Leyde et s'identifie au ms. de Gotha, trad. en latin par G. Hoffmann (*cf.* Förster, II, 147-160).

3. *Cf.* l'*incipit* du ms. de Manisa : هذا كتاب لفليمون الذي وضعه في الفراسة وكان قد نظر في اشياء ألحق بعضها ببعض في الشكل ...

4. *Saray, Ah. III,* 3245, *fol.* 16^{r} ; comp. Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882, *fol.* 62^{r}-62^{v} et 67^{v}-68^{r}. Comp. le ch. IV de *K. as-siyâsa fî ʿilm al-firâsa* d'Abû Ṭâlib al-Anṣârî (*Saray, Ah. III,* 3589, *fol.* 5 *sqq.*) : في بيان اخلاق الحيوان ماخوذ من صورها واشكالها وافاعيلها واخلاقها يتخذ ذلك مقياسا يكون العلم به عونا على معرفة ما يشابهه من احوال الناس (وهو من اقوال ارسطو واقليمون وايلاووس) .

Polémon consacre une partie de son ouvrage aux femmes. Il tire de leur aspect physique des conclusions sur leur comportement moral. Il les classe en « grande, petite, moyenne, charnue, vieillie, amaigrie, aux larges épaules, mince, à la chair ferme », etc. (1). Les manuscrits de son œuvre présentent des divergences importantes ; seule une étude comparative approfondie permettrait d'en retrouver la structure primitive.

Šams ad-Dîn al-Anṣârî

La *firâsa* politique du Ps.-Aristote, la *firâsa* caractériologique de Polémon et la *firâsa* médicale d'Hippocrate et de Galien se trouvent réunies dans une excellente synthèse, faite en 723/1323, à ʿAkkâ, par Šams ad-Dîn Abû ʿAbdallâh Muḥammad b. Ibr. Abî Ṭâlib al-Anṣârî aṣ-Ṣûfî ad-Dimašqî (m. 727/1327), généralement connue sous le titre de *K. as-siyâsa fî ʿilm al-firâsa* (2). Le ms. de Bursa copié sur l'original, contient, à la suite du traité, un chapitre sur ce que pensent les physiognomistes [Aristote, Polémon, Abû Bakr ar-Râzî, Faḫr ad-

1. *Ib.* 3207, *fol.* 78v ; *cf.* aussi Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882, *fol.* 67r-67v ; comp. *ib.* 64r-64v.

2. Dans la *maǧmûʿa* d'écrits physiognomoniques de Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882 (89 *fol.*, *nasḫî* s. d., 18 × 13), en tête de laquelle il figure (*fol.* 1-53v), ce traité est intitulé : كتاب الفراسة ; de même à *Köprülü* 1601 (*nasḫî* de deux mains, s. d., 21,5 × 16,5), *fol.* 198v-248r, où on lit simplement : فراسة . Mais, dans le même ms. de Bursa, *fol.* 54r, un disciple de l'auteur lui donne le titre de : السياسة في علم الفراسة. *Cf.* encore *Saray, Ah. III*, 3589 (38 *fol.*, 20 × 13) ; *Esat Ef.* 1847 (58 *fol.*, *nasḫî* s. d., 18,5 × 13,5) ; Çorum 3095 (43 *fol.*, *nasḫî* s. d., 20,5 × 13,5 × 5) : في علم الفراسة لاجل السياسة ; *Saray, Hazine* 556 (67 *fol.*, beau *nasḫî* s.d., 20 × 13) : كتاب اساس الرياسة في علم الفراسة ; AS 3728 (33 *fol.*, *nasḫî* s.d., 16 × 11) : اكمال السياسة في علم الفراسة ; Manisa 2918, 1 : معاقد حجة من علم الفراسة لاجل السياسة . Ouvrage éd. au Caire, al-Maṭbaʿa al-Waṭaniyya, en 1299 h., pour la première fois. Ḥ.Ḫ. III, 610, mentionne, de cette même époque, un traité intitulé : سلم الحداسة فى علم الفراسة de Tâǧ ad-Dîn ʿAlî b. Aḥmad, connu sous le nom d'Ibn ad-Durayhim al-Mawṣilî (m. 762/1361), que nous n'avons pas rencontré. Sur les rapports entre le traité d'Anṣârî et ceux du Ps.-Aristote et de Polémon, *cf.* Förster, I, p. xxvi *sqq.* et lxxxiv *sqq.*

Dîn ar-Râzî, Ilâwûs (1), aš-Šâfiʿî, Ibn ʿArabî] du bon œil (2) ; c'est un extrait, fait par un disciple anonyme de notre auteur, de *K. as-siyâsa fî ʿilm al-firâsa*, qu'il « écrivit à Ṣafad et que j'ai copié, nous dit-il, de l'autographe ; il me le tendit en m'accordant la licence de le rapporter de lui, au mois de Ṣafar, en l'an 724, à Ṣafad » (3). On lui attribue, enfin, un commentaire sur les signes annonçant la mort d'après Hippocrate (4).

Rôle dans le commerce des esclaves

La *firâsa* islamique connut une application particulière dont l'importance était considérable au Moyen Âge : elle jouait un grand rôle dans le commerce des esclaves. L'Égyptien Muḥammad b. Ibr. b. Saʿîd al-Anṣârî, connu sous le nom d'Ibn al-Akfânî (m. 749/1348), écrivit, sur ce sujet, un traité intitulé *an-Naẓar wa-t-taḥqîq fî taqlîb ar-raqîq* (5), qui fut retravaillé, en 883/1478, par un autre Égyptien, Abû t-Tanâ' Muẓaffar ad-Dîn Maḥmûd b. Aḥmad al-ʿAyntâbî al-Amšâṭî (m. 902/1496), sous le titre de : *al-Qawl as-sadîd fî ḫiyâr al-imâ' wa-l-ʿabîd* (6).

L'opuscule comprend une introduction contenant des « recommandations utiles », un premier chapitre traitant des « espèces d'hommes et des qualités, défauts et mœurs propres à chaque espèce d'hommes

1. Selon toute vraisemblance, ce nom serait issu de la confusion entre Antonios Polémon, notre physiognomoniste, et Polémon le Périégète (IIe siècle av. J. C.), voyageur et géographe grec, auteur de *Périégèse d'Ilion*, appelé par Suidas (*s. v.*) : *Πολέμων Εὐηγέτου 'Ιλιεύς*. Ainsi, Polémon serait mentionné ici sous deux noms différents ! Cf. cependant la tentative d'explication de Mourad, *op. cit.*, 31-3 (Aeliüs Prometus, Apuleius, Hippocrate).

2. فيما يزعمه ارباب الفراسة في العين المحمودة : *fol.* 54r-61r.

3. Comp. le colophon du traité lui-même : هذا ما وجد من خط معلقه وجامعه ومؤلفه ومصنفه محمد بن ابي طالب الانصاري الدمشقي بجامع ثغر عكا سنة ثلاث وعشرين وسبعماية .

4. Ms. Paris 2562, 20. *K. al-firâsa* d'Ibn al-Ḫawwâm fut éd. par H. ʿA. Maḥfûẓ, Téhéran 1954, 16 p. + 1 pl. ; nous n'avons pas pu le voir.

5. *Cf.* GAL S II, 169. Dans son encyclopédie des sciences, *Iršâd al-qâṣid ilä asnä l-maqâṣid*, éd. par A. Sprenger, *Bibl. Indica*, 21/1849, et au Caire en 1900, un ch. est consacré à la physiognomonie, *cf.* E. Wiedmann, *Beitr. LIII*, in *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen* 48/1916.

6. *Cf.* AS 3361, 67 *fol.*, *nasḫî* de 895 h., 21 × 16. Autres réf. in GAL II, 82, S II, 169 ; *cf.* Mourad, *op. cit.*, 55 *sqq.*

libres, d'esclaves femelles et d'esclaves mâles », un deuxième chapitre traitant des régions célèbres, des terres habitées, des tempéraments de leurs habitants, de leurs activités, de leurs spécialités », etc. (1), un troisième chapitre traitant des membres du corps et des signes physiognomiques « qui leur sont propres », et une conclusion sur « la manière de faire la traite des esclaves et les vices que voilent les marchands d'esclaves » (2).

Physiognomonie chevaline

Ce genre de *firâsa* est également utilisé dans le commerce des chevaux. Ar-Râzî parle des « épis (*dawâ'ir*) sur les corps des chevaux, auxquels les Arabes donnent des noms particuliers et dont ils tirent de bons et de mauvais présages » (3). De même, Ibn al-Bahlûl réunit, dans un chapitre, un certain nombre de données sur « les épis des chevaux, sur d'autres (signes) et sur quelques-unes de leurs maladies » (4).

Enfin, selon al-Ğâḥiẓ (5), « les physiognomonistes examinent ce que rongent les souris, comme ils examinent les *naevi*, les omoplates ... et les lignes de la main. On prétend qu'Abû Ğaʿfar al-Manṣûr descendit dans un village où les souris rongèrent un tapis (*misḥ*) sur lequel il s'asseyait ; il l'envoya pour être reprisé. Le repriseur dit à ses envoyés : « Il y a ici une famille dont les membres se connaissent dans les trous rongés par les souris et (savent) le bien ou le mal que rencontrera le

1. Ce genre de considérations peut avoir sa source dans *K. al-ahwiya wa-l-buldân* (comp. *De aere aquis locis*) d'Hippocrate, traduit par Ḥunayn b. Isḥâq ; *cf.* AS 3572, *fol.* 1-31, beau *taʿlîq* s. d., 17,2 × 10. Un *K. al-buldân* est attribué à AL-ĞÂḤIẒ ; *cf.* PELLAT, *Inventaire de l'œuvre ğâḥiẓienne*, in *Arabica* 3/1956, p. 154, 35.

2. Comp., sur ce sujet, le ch. d'IBN AL-BAHLÛL, dans *K. ad-dalâ'il* (*Millet, Hekim Oğlu* 572, n° 46), intitulé : في شر[اءُ] المماليك وعلامات صحة ابدانهم وامتحانهم ; Cambridge, *University* 1388, *fol.* 117r *sqq.* ; ṬABARÎ, I2, 1025-26 et *Aġ.* 2, 29-30, où est donnée la *ṣifa* ou norme de la beauté féminine suivie dans l'achat d'esclave.

3. Éd. Mourad, p. 10 ; comp. AḤ. B. MUḤAMMAD, connu sous le nom d'IBN QUṬAYRA, كتاب الخيل وصفاتها والوانها ... وعلاجاتها ... (AS 3705, 203 *fol.*, *nasḫî muṯallaṯ*, assez ancien, 32,5 × 22) ; IBN HUḎAYL AL-ANDALUSÎ, *Ḥulyat al-fursân*, éd. et trad. Mercier, Paris 1922-24 ; *cf.* p. 22 *sqq.* (texte) et pp. 87, n. 3 ; 94 *sqq.* ; 123 *sq.* (trad.) et *passim* ; L. CASARTELLI, *Sâlûtar : la pierre de touche du cheval*, trad. du persan, in *Le Muséon* 9/1890, 96-105, 185-192 ; 402-411.

4. *K. ad-dalâ'il op. cit.*, n° 48.

5. *Ḥayawân*, V, 93.

propriétaire de la chose rongée ; il ne tient qu'à vous de le leur montrer avant de le faire réparer. Alors, al-Manṣûr l'envoya au plus vieux d'entre eux ; quand son regard tomba sur l'endroit rongé, il se leva précipitamment et demanda : « Qui est le propriétaire de ce tapis ? — C'est moi, répondit al-Manṣûr. — Que le salut de Dieu, sa miséricorde et ses bénédictions soient sur toi, ô Commandeur des Croyants ! Par Dieu, tu seras calife ou bien je serai un ignorant ou un menteur » !

Ce récit n'aurait pas retenu notre attention, si l'existence d'une telle mancie ne nous était connue par ailleurs. En effet, Mélampos, le légendaire devin grec qui comprenait le langage des animaux (1), aurait écrit un traité intitulé *Περὶ μυῶν* (2).

Comme vont le démontrer les parties suivantes de ce chapitre, les procédés physiognomoniques s'exercent dans un vaste domaine de la connaissance humaine. C'est en quelque sorte une lecture attentive dans le livre de la nature qui ne saurait rien receler, quelles que soient les tentatives de l'homme de garder secrets les signes qui risquent de trahir son comportement (3). Certains de ces signes échappent même à l'homme qui les présentent : C'est ainsi que l'œil de l'homme est le miroir de sa pensée, le front haut dénote la bêtise, le front large la pauvreté d'esprit, le petit front, la grâce des mouvements ; les sourcils tombant sur les yeux indiquent l'envie, les yeux de grandeur moyenne, l'intelligence, le bon caractère, des sentiments nobles et généreux ; les yeux qui demeurent longtemps fixés dans leurs orbites, indiquent la sottise, ceux qui regardent de travers une nature volage et inconstante ; les oreilles velues indiquent une bonne ouïe, les oreilles grandes et droites, la bêtise et le radotage, et ainsi de suite (4). Notons, enfin,

1. *Cf.* PAULY-WISSOWA, RE XV, 1, p. 392, col. 2 *sqq.* (devin légendaire), p. 395, col. 1 (langage des oiseaux). Toutefois, l'auteur de ce traité semble différent de cette figure légendaire (*cf. ib.* p. 399, 6).

2. *Cf.* ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE, *Oneirocritica*, éd. Hercher, III, 29 (*in apparatu*) ; trad. arabe, p. 392. Serait-ce un ch. de son traité intitulé *Περὶ τεράτων καὶ σημείων*, comme le laisse supposer le *καὶ* de la recension V, ou bien tout le traité serait-il consacré aux présages par les souris, comme le laisse supposer la var. *ἐν τῷ* de la recension L ?

3. *Comp.* Ps.-ĞÂḤIẒ, *ʿIrâfa*, 17 *sqq.*

4. *Cf.* IBŠÎHÎ, trad. Rat, II, 188-9 ; NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 144 *sq.* On trouvera d'autres signes tirés du corps, de la tête et des cheveux *ap.* Ps.-ĞÂḤIẒ, *ʿIrâfa*, 14-17 ; sur la conduite et le caractère, *cf. ib.*, 12-14 : من كلام جوبر الهندي في الفراسة وعلامات في الرجال والنساء وما اشبه ذلك .

que la *firâsa* a été utilisée, comme le rêve, d'une manière fictive, pour présenter stylistiquement et par allusions des éloges ou des reproches (1).

Jusqu'aux temps modernes, la *firâsa* continua à susciter l'intérêt du public, à telle enseigne que le fondateur de la revue *al-Hilâl*, Ǧurǧî Zaydân, l'un des artisans de la renaissance des lettres arabes, s'est donné pour tâche de présenter à ses lecteurs une synthèse de la physiognomonie moderne (2).

3. Les naevi ou taches de la peau.

Deux termes, souvent confondus, désignent les signes qui sont la matière de ce procédé physiognomonique : *al-ḫâl*, plur. *ḫîlân*, qui devait s'appliquer particulièrement aux grains de beauté (3) et être de bon augure (4), et *aš-šâma*, plur. *šâmât*, qui semble avoir désigné, à l'origine, les taches de couleur sur le corps d'un cheval, surtout là où elles le déprécient (5), puis, il s'appliqua à toute tache de couleur différente de

1. On en trouvera un bel exemple *ap.* Ṭabarî, III², 1088 *sqq.*, où un Bédouin de Syrie, se disant être رجل حسن الفراسة في الناس جيد المعرفة بهم , décrit en vers, sans les avoir préablement connus, l'émir ʿAbdallâh b. Ṭâhir et ses compagnons, en faisant ressortir leurs qualités et leurs défauts.

2. *K. ʿilm al-firâsa al-ḥadîṯ...*, Le Caire, Impr. al-Hilâl, 1901, 160 p.

3. TʿA à, 313 : شامة سوداء في البدن وقيل نكتة سوداء فيه وفي التهذيب بثرة في الوجه تضرب الى السواد ; comp. Cl. Huart, *Anîs ol-ochchâq. Traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté*, trad. du persan et annoté, Paris 1875 (*Bibl. de l'École des Hautes Études*, IVᵉ Section, vol. 25), pp. 49-54. Sur les *naevi* (*ḫîlâne*) chez les Persans, *cf.* Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿirâfa*, 7.

4. TʿA 7, 311 *in fine* : والخال ما توسمت من خير . La richesse de significations de la racine *ḫ w/y l* donna lieu à deux poèmes, où toutes les nuances en sont utilisées : l'un se trouve dans *Baḥr as-silsila* de ʿAbdallâh aṭ-Ṭaflâwî (*cf.* TʿA 7, 314, l. 7 *sq.*), l'autre dans *K. kašf al-ḥâl fî waṣf al-ḫâl* de Ṣalâḥ ad-Dîn aṣ-Ṣafadî : *cf.* ms. Copenhague, nᵒˢ CCXCIII et CCXCIV (p. 162). Sur ce dernier, *cf.* Mourad, *op. cit.*, 37.

5. TʿA 8, 362, l. 12 *sq.* : وقال ابن شميل الشامة شامة تخالف لون الفرس على مكان يكره وربما كانت في دوائرها . Toutefois, le terme technique désignant « toute couleur différente du fond de la robe » est *šiya* (rac. *w š y*) : *cf.* Ibn Huḏayl, *op. cit.* trad. Mercier., 85 *sqq.* Sur l'importance des taches dans l'achat d'un cheval, dont elles élèvent ou abaissent le prix, *cf. ib.*, p. 79 *sqq.* ; Osman-Bey, *Les Imams et les Derviches*, *op. cit.*, 138 *sq.*

celle du corps qu'elle dépare, et à toute empreinte noire sur le corps ou sur le sol (1), d'où son caractère plutôt néfaste. Mais, dans l'état actuel de nos textes, il n'y a pas de différence entre *šâmât* et *ḫîlân* (2). Les deux termes désignent les taches naturelles qui marquent la peau de l'homme, dans le visage comme dans le reste du corps, et les taches accidentelles, abcès (*buṯûr*) ou rousseurs résultant d'une maladie et annonçant la mort (3).

Opuscule de Mélampos

Toutefois, Ibn an-Nadîm, citant les écrits d'un certain auteur « byzantin » (*rûmî*), Mîn(a/o)s, dit que ce dernier écrivit un *K. al-ḫîlân* et *K. aš-šâmât* (4). L'équivalent grec du dernier titre serait *Περὶ σπιλῶν* qui traiterait des marques naturelles sur la peau, alors que celui du premier serait *Περὶ ἐλαιῶν* (5) qui traiterait des grains de beauté. Si nous ignorons tout du premier, nous savons que le second est le titre de l'un des deux chapitres qui nous restent du traité attribué à Mélampos, intitulé *Περὶ τεράτων καὶ σημείων*, à savoir *Περὶ παλμῶν* et *Περὶ ἐλαιῶν* (6).

1. TʿA *loc. cit.*, l.3 *sq.* : والشامة علامة تخالف لون البدن الذي هي فيه ... ; l.13 : والشامة وقال الجوهري الشام جمع شامة وهي الخال ايضا اثر اسود في البدن وفي الارض .

2. Les deux termes sont utilisés dans les pronostics assyro-babyloniens (pour *ḫâlu*, *cf.* par ex., Bezold, 120, et Kraus, in MVAG 40, 2/1935, p. 40 ; pour *sâmûti*, *cf.* Labat, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, Leyde 1951, 200, l.7).

3. *Cf.*, à ce sujet, رسالة ابقراط في الكلام على الخيلان (Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882, *fol.* 61ʳ-62ᵛ), قضايا ابقراط في البثور (*Köprülü* 1601, *fol.* 245ᵛ-248ʳ), utilisés par le Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿIrafa*, 116 *sqq.*, dans un paragraphe intitulé : من كلام ابقراط في دلائل الخيلان والشامات (titre exact d'un ms. de Berlin : *cf.* Ahlwardt, IV, 557, nᵒ 5373). *Cf.* les variantes d'un texte arabe écrit en caractères hébraïques, éd. par M. Steinschneider, in *Bolletino italiano degli studi orientali*, N. S. 7/Firenze 1877-82, p. 129 *sqq.*

4. *Fih.*, 314 : كتاب الخيلان لمينس ، كتاب الشامات لمينس الرومي.

5. Par analogie avec les « olives » (*ἐλαία* : olive, olivier).

6. Le titre eaxct est *Μελάμποδος ἱερογραμματέως περὶ ἐλαίων τοῦ σώματος μαντικὴ πρὸς Πτολεμαῖον βασιλέα*, éd. Franz, in *Scriptores physiognomoniae veteres*, Altenbourg 1780, pp. 501-509. Sur Mélampos, *cf.* Pauly-Wissowa, RE XV, 1, p

Si Mîn(a/o)s devait être une corruption de Mélampos, l'un des deux titres du *Fih.* correspondrait à *Περὶ παλμῶν* et serait à corriger en *K. al-iḫtilâǧât*, le terme arabe exact pour désigner la palmomancie. Dans ces conditions, la donnée du *Fih.* aurait un sens et la source grecque de la divination par les grains de beauté et les taches du corps, ainsi que de la palmomancie, ne serait autre que Mélampos. Le fait que son *Περὶ ἐλαιῶν* est le seul traité grec (1) connu dans cette matière rend vraisemblable une telle corruption, laquelle serait paléographiquement justifiable (2). Rien, toutefois, ne nous sortira du doute que l'éventuelle découverte de la traduction arabe du traité en question ou, du moins, un relevé précis des citations qui lui sont attribuées.

Est-ce que ce procédé physiognomonique était connu des anciens Arabes? Nos données, si maigres soient-elles, permettent de répondre par l'affirmative. Si la mention chez Râzî des *šâmât* et *ḫîlân* (3) peut avoir été inspirée par les sources physiognomoniques grecques et si celle du Ps.-Ǧâḥiẓ se rapporte aux Persans ou se réfère à Hippocrate (4), il nous reste deux faits qui démontrent, le premier, la connaissance de l'avenir grâce aux taches de la peau et, le second, l'habitude de tirer présage des grains de beauté.

Le premier de ces faits appartient au concert de signes merveilleux qui auraient annoncé la venue du Prophète : Au cours de son premier voyage en Syrie, à l'âge de douze ans, un moine, nommé Baḥîra, aurait reconnu en lui les signes de la prophétie (5). Or, ces signes étaient

399, 6. Comp. J. Nicolaïdes, *Les Livres de divination*, Paris 1889, pp. 87-88, où il traduit du turc « Le livre des grains de beauté », attribué à Léon Le Sage ; comp. également *Babyloniaca* 1/1906, 91 *sqq.*

1. Mis à part les écrits attribués à Hippocrate (*cf. supra*, p. 383, n. 1). Parmi les omens physiognomoniques chez les Assyro-Babyloniens, il y avait ceux tirés des taches naturelles du corps (*umṣatu*), des grains de beauté noirs (*ḫâlu*), des envies rouges (*pêndû*), des verrues, des bubes, des éphélides hépatiques, des taches de rousseur, des cicatrices et même des poils qui y poussent (*cf.* Kraus, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, *op. cit.* 39 *sqq*). Mais le titre du *Fih.* se réfère explicitement à une œuvre grecque.

2. En effet, dans l'écriture kûfique du IIIe/Xe siècle, comme dans le *nasḫî* des siècles suivants (jusqu'au VIIe/XIVe siècle), le *lâm* de ملمبس pouvait facilement se confondre avec le *yâ'* de مينس ; la chute du *mîm* après un autre *mîm* et la transformation du *bâ'* en *nûn* sont également des phénomènes possibles, dus respectivement à l'euphonie et à l'absence des points diacritiques.

3. *Ap.* Mourad, p. 10.

4. *'Irâfa*, 7.

5. Ibn Sa'd, I, 1, p. 99 *sq.* ; *cf. ib.* 101, où, lors de son second voyage, à l'âge de 15 ans, un autre moine, nommé Nestor, aurait reconnu les mêmes signes.

corporels (1) et concernaient l'œil, le visage et surtout « le sceau de la prophétie », placé sur le dos entre les épaules ; il « ressemblait à l'empreinte d'une ventouse » (2). Ce trait légendaire confirme, tout au moins, le fait que les Arabes savaient que les Byzantins tiraient présage des taches de la peau.

Eux-mêmes semblent aussi l'avoir pratiqué, comme en témoigne ce récit : « Mu'âwiya épousa une femme des Banû Kalb. Il dit alors à sa femme Maysûn, mère de Yazîd b. Mu'âwiya : « Entre et regarde ta (nouvelle) cousine (*ibnat 'ammik*) ; elle entra, la regarda puis revint et dit : « Je n'en ai point vu de pareille ; toutefois, j'ai aperçu sous son nombril un grain de beauté. C'est à cette place là que tombera la tête de son mari » ! Il eut dès lors un mauvais pressentiment et la répudia. Alors, Ḥabîb b. Maslama l'épousa, puis la répudia. Elle fut, enfin, épousée par an-Nu'mân b. Bašîr (gouverneur de Ḥimṣ sous Marwân b. al-Ḥakam) ; lorsqu'il fut décapité (pour avoir suivi Ibn az-Zubayr), sa tête fut déposée dans le giron de sa femme » (4).

4. La chiromancie.

Si la physionomie est « l'expression totale du corps », « la main est l'action humaine tout entière et son seul moyen de manifestation » (5). De là, la naissance de plusieurs procédés de divination de la main, comme la dactylomancie (6), l'onychomancie (7) et surtout la chiromancie.

1. *Cf.* Ṭabarî, I3, 1124 : جعل يلحظه لحظا شديدا وينظر الى اشياء من جسده قد كان يجدها عنده من صفته .

2. Ibn Hišâm, 116 : وكان مثل اثر المحجم ; comp. Ṭabarî, I3, 1125 : مثل التفاحة .

3. Comp. Mélampos, *ap.* Franz, *op. cit.*, 507 : *'Εὰν εἰς τὸ ὑπογάστριον, ἐμπαθεῖς ἔσονται*, « S'il (le *naevus*) est sur le bas-ventre, ils (l'homme ou la femme) seront enclins à la passion ».

4. *Aǵ. 14*, 124.

5. Ces expressions appartiennent à Honoré de Balzac, *Le Cousin Pons*, in *La Comédie humaine*, vol. 22, Lausanne, Éd. Rencontre, p. 137.

6. Divination par les anneaux ; *cf.* Maxwell, *Divination*, ch. 10.

7. Divination par la forme des ongles : *ib.* ; le ch. III du Polémon arabe (*ap.* Förster, I, 199) est consacré aux signes tirés des ongles. Le rôle des ongles est plus connu dans la magie : *cf.* Fossey, *Magie assyrienne*, 113, 1.63, sur l'enchantement par la rognure (*likit*) d'ongle ; Frazer, *Golden Bough*, I, 375. En Islam, la propreté des ongles est une exigence de pureté : « Le Prophète interrogeait sou-

Objet

La chiromancie ou *ʿilm al-asârîr* ([1]) permet de deviner la longueur ou la briéveté de la vie d'un homme, son avenir heureux ou malheureux, sa richesse ou sa pauvreté, etc., et cela à partir des lignes de la main ou de la plante des pieds, en considérant la proximité ou l'éloignement, l'allongement ou le raccourcissement, la largeur ou l'étroitesse des espaces qui les séparent, et les dessins qu'elles forment entre elles ([2]).

L'auteur du *Miftâḥ as-saʿâda* ([3]) considère la chiromancie comme une science dans laquelle Arabes et Hindous sont particulièrement adroits. Nous n'avons, cependant, retenu de nos nombreuses lectures qu'une seule mention de cette pratique, dans un vers du poète chrétien Maymûn b. Qays al-Aʿšä, contemporain de Mahomet ([4]).

En Islam, c'est à Faḫr ad-Dîn ar-Râzî que l'on attribue un petit opuscule, intitulé *Maʿrifat ḫuṭûṭ al-kaff wa-mâ fîhi min al-ḥikma* ([5]). En

vent ses compagnons sur leurs rêves et ils les lui contaient ; mais, parfois, ils n'en avaient pas. Il vit que leurs ongles étaient longs et sales et leur dit : « Avec de tels ongles, peut-on avoir des rêves » (Dînawarî, ms. Paris, *fol.* 23v) ?

1. Plur. du plur. de *sirr*, plur. *asrâr, sirâr*, « lignes de la main », et *asirra*, « lignes du visage et du front » ; *cf.* TʿA *3*, 271, 1.7 *sqq.*

2. Râzî, *ap.* Mourad, *op. cit.*, t. ar ;. p. 11 ; ḤḪ. I, 236 ; comp. Maxwell, *op. cit.*, ch. 16, pp. 127-133. Sur la parenté entre l'extispicine assyro-babylonienne et la chiromancie, *cf.* Boissier, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, Genève 1905-6, p. 131-2.

3. Taškörprüzadeh, cité *ap.* ḤḪ. *loc. cit.*, comp. *Fih.*, 31 : كتاب خطوط الكف والنظر في اليد للهند .

4. *Cf. Dîwân*, éd. R. Geyer, *Gibb. Mem. Ser.*, N. S. VI, Londres 1928, p. 107, nº 18, v. 46 : فانظر الى كفي واسرارها هل انت ان اوعدتني صابري . Cette pratique devait être très répandue parmi les chrétiens d'Orient qui ont laissé des écrits à ce sujet : *cf.* Beyrouth, *Fac. Or.* 271 (cote 579) : فراسة الكف , d'un auteur chrétien, en deux parties, la première traitant de la nature de la main et de ses aspects (avec des dessins grossiers), en 24 ch., la seconde parlant des mystères de la vie d'après la main, en 42 ch. ; Alep, *P. Sbath* 529 : فراسة الكف , fait par un religieux de Jérusalem (xixe s.), 41 p. ; Berlin 4255, anonyme de 55 *fol.*, divisé en *bâb al-yamîn* et *bâb al-yasâr* et citant, entre autres, Aristote, Thomas d'Aquin et Albert le Grand ; comp. *ib.* 4256-58.

9. *Cf.* Vat. 938, 14, *fol.* 99v-100, xv s. h., 29 × 20 ; autres réf. in GAL I, 508; S I, 924.

outre, la *maǧmûʿa* d'écrits physiognomoniques de Bursa contient deux paragraphes traitant, le premier, « des signes qui ressortent des mesures des doigts de la main » et « des signes, relatifs au grand ou au petit nombre d'enfants que l'on aura tirés de l'examen de la face interne du pouce » ([1]).

5. L'omoplatoscopie

Cet art divinatoire qui part des lignes et des dessins que l'on distingue sur les omoplates des moutons et des chèvres, quand on les expose aux rayons du soleil, permet de prédire des événements universels, telles les guerres, la fertilité, la sécheresse. Il est rarement utilisé pour les cas individuels ([2]).

On procède de la façon suivante : Avant sa cuisson, l'omoplate est, d'abord, déposée à terre, puis on l'examine et on tire des indications sur les événements futurs dans le monde, d'après sa couleur jaunâtre, terne, rouge et verdâtre. Les quatre côtés de l'omoplate étant dirigés vers les quatre points cardinaux, on applique les signes à la région correspondante de la terre ([3]).

Il s'agit, par conséquent, d'un procédé physiognomonique, au sens large du terme, qui a des affinités avec le *ǧafr* et le *ḥidṯân*, en tant que procédés divinatoires portant sur les événements universels. Or, les promoteurs de ces deux procédés, en Islam, sont ʿAlî b. Abî Ṭâlib, pour le *ǧafr* ([4]), et Yaʿqûb b. Isḥâq al-Kindî, pour les *ḥidṯân* ([5]). C'est encore à eux qu'on attribue la fixation par écrit des règles de l'omoplatoscopie ([6]).

1. *Hüsayn Çelebi* 882, *fol.* 64v-66r : ... علامات تظهر من مقادير اصابع اليد (comp. ch. IV du Polémon arabe, *ap.* Förster, I, 201) ; fol. 66r-67r : ومما يستدلون به على كثرة الاولاد وقلتهم [من] نظرهم في با طن الابهام . *Köprülü* 1601, contient une page (*fol.* 240v, 21,5 × 16,5, grand *nasḫî*) avec dessins, intitulé : علامات اسارير الكف . ḤḪ. III, 576, attribue à Muṣṭafä b. Ḥasan al-Ǧannâbî (m. 999/1590 ; GAL S II, 411) un écrit intitulé *as-Sabʿ as-sayyâr*, traitant de la *qiyâfa*, la *firâsa*, *al-ġâlib wa-l-maġlûb*, *al-kaff*, *al-katif* et *maqâdîr al-aṣâbiʿ*.

2. *Cf.* Râzî, *ap.* Mourad, t. ar., p. 12 ; ḤḪ. I, 387.

3. ḤḪ. *loc. cit.*

4. *Cf. supra*, p. 221. *sqq.*

5. *Cf. supra*, pp. 216, n. 5 et 228, n. 3.

6. Pour ʿAlî, *cf.* Taškörprüzadeh, *Miftâḥ as-saʿâda*, cité *ap.* ḤḪ. *loc. cit.*

Si, de ʿAlî, il ne nous est parvenu aucun écrit du genre, une *Risâla fî ʿilm al-katif* porte le nom d'al-Kindî (1). Dans l'introduction, ce dernier précise qu'il a traduit du grec cet écrit attribué à Hermès le Sage (2). Il existe une autre *Risâla fî l-aḥkâm al-katifiyya*, anonyme et différente de la précédente. On y lit en particulier : « Si quelqu'un veut pratiquer l'omoplatoscopie, il doit prendre un mouton et formuler, dans son intention, avant de l'égorger, la question à laquelle il voudrait obtenir une réponse ; puis, il l'égorgera et en fera griller les omoplates ... » (3).

Ce procédé est en contradiction avec celui que nous avons décrit plus haut et semble être celui qui est adopté en Afrique du Nord. En effet, d'après Mauchamp (4), « les gens manquent rarement de consulter l'omoplate de mouton qu'on retire du plat. Les Sahariens y croient beaucoup ; cela remplace le marc de café dans leur vie nomade ; ils en prennent avis surtout pour décider quel chemin préférer, afin d'éviter une attaque ». Doutté (5) fait de l'omoplatoscopie, « très courante en Afrique du Nord », un vestige de l'aruspicine antique, liée au sacrifice (6), ce qui implique l'idée d'un passage préalable par le feu. Mais, en Orient, selon le traité attribué à al-Kindî et d'après le seul exemple de constatation omoplatoscopique, remontant à l'époque de ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb, que nous ayons rencontré au hasard de nos lectures et cité plus haut (p. 265), il n'est pas question de coction, mais de diverses couleurs naturelles qu'on peut observer sur l'omoplate fraîche et crue (7).

1. *Cf. Nuruosmaniye* 2412, 42 *fol.*, *nasḫî* ancien, 26 × 19 ; *ib.* 2840, 24 *fol.*, écriture maġribine, 26 × 18,5, certificat de possession de 670 h. ; *Şehid Ali P.* 1812, 51 *fol.*, beau *nasḫî* (*abwâb* et titres en rouge et vert), exécuté au Caire en 945 h., 18 × 12). Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882, *fol.* 84r-89r (*nasḫî* s. d. 18 × 13). Le P. Anastase al-Karmalî écrivait à Boissier (*cf. Mantique babylonienne et mantique hittite*, 51) qu'il en possédait une copie. Il lui dit, entre autres : « Il y a toute une littérature sur la science des omoplates ». Au cours de nos recherches manuscrites, il ne nous a pas été donné de trouver autre chose que ce que nous signalons ici.

2. La modalité de la révélation de l'inconnu par cette science est expliquée de la façon suivante : « Épître sur l'omoplatoscopie, science indiquant ce qui sera d'après les dessins de l'omoplate ; car Dieu fait descendre sa science inaccessible avec la pluie ; lorsque les animaux broutent l'herbe, cette science se fixe dans leurs omoplates » (*Şehid Ali P.* 1812).

3. *Cf.* ms. du Caire 4451 (*cat.* vol. V, p. 338).

4. *Sorcellerie*, 148.

5. *Magie et religion*, 371-2.

6. Comp. James, *Origines of Sacrifce. A Study in comparative Religion*, Londres 1937, p. 239 : « ...divination by entrails is the only type which needs an altar ».

7. Un Rabbi Lévi qui dit avoir voyagé beaucoup parmi les Arabes, dont il connaît les mœurs, affirme avoir vu un Arabe tuer un mouton et pratiquer sur lui la divination (*cf. Midraš Ekah-Rabbah*, 54, et *Qohelet*, 116).

L'omoplatoscopie maġribine pourrait s'expliquer par un héritage de traditions romaines ou même africaines, comme s'expliquerait également la mention, parmi les procédés divinatoires, de l'hépatoscopie et de l'extispicine, dans le court inventaire qu'en dresse Ibn Ḫaldûn, lequel parle de « ceux qui examinent les viscères des animaux, leurs foies et leurs os » (1). Nulle trace, dans l'Orient arabe d'avant ou d'après l'Islam, de ces techniques qui jouissaient, pourtant, d'une très grande faveur dans la Mésopotamie antique (2).

6. La palmomancie.

ʿIlm al-iḫtilâǧ (3), ou « science des pulsations », a pour but de tirer des pronostics des pulsations qui se produisent spontanément sur toutes les parties du corps humain, du sommet de la tête jusqu'à la plante des pieds. C'est une énumération exhaustive de tous les points du corps susceptibles de présenter de tels soubresauts. Par conséquent, il ne s'agit pas des *mouvements* involontaires des membres, comme le fait de porter inconsciemment la main sur telle ou telle partie du corps, de froncer les sourcils, de cligner de l'œil, etc. (4). Tous ces mouvements appartiennent au clédonisme et seront pris en considération au chapitre suivant.

Telle qu'elle apparaît dans les textes, la palmomancie, comme les autres procédés physiognomoniques, a de profondes affinités avec le

1. I, 191/218 et 194/221 : والناظرين في قلوب الحيوان واكبادها وعظامها ; Zosime (I, 59) signale la désaffection de la reine de Palmyre, Zénobie, pour ces techniques : au moment de déclarer la guerre à Aurélien, elle consulte l'oracle d'Aphaca, lors de la cérémonie annuelle, au lieu de chercher la volonté des dieux dans les entrailles des victimes.

2. *Cf. supra*, p., 27 *sq.*

3. Sur la terminologie palmomantique assyro-babylonienne, grecque, syriaque et arabe, *cf.* G. Furlani, *Sur la palmomantique chez les Babyloniens et les Assyriens*, in AO 17/1949, 1, 255 *sqq.* Dans le Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 21, ce terme est précisé par un autre : باب معرفة الاختلاج وضربان العروق. *Ḍarabân* fait penser à l'accadien *tarâku*, « battre », utilisé dans le même sens (*cf.* Kraus, *Die physiognomische Omina der Babylonier*, *op. cit.*, p. 41).

4. On trouvera *ap.* Furlani, *loc. cit.*, 255 *sq.*, la distinction de Galien entre *παλμός*, « palpitation » et tremblement, frisson, convulsions.

diagnostic médical ; toutefois, elle va bien au-delà de ce dernier en prétendant prévoir, non seulement l'état de santé du malade, mais encore ce qui attend l'homme dans l'avenir : Si son œil droit palpite, c'est signe de santé corporelle ; si son œil gauche le fait, c'est signe de santé morale ; si sa narine droite palpite, il s'acquittera de ses dettes ; si sa narine gauche le fait, il apprendra de mauvaises nouvelles, et ainsi de suite (1).

Le code de ces pronostics est établi ; mais il ne bénéficie pas de la même précision et de la même fixité que les autres codes similaires. Le traité le plus courant en arabe est celui qui réunit, en cinq colonnes, cinq opinions, à propos de chacune des parties du corps, attribuées à Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq, auquel on impute l'introduction de cette science étrangère en Islam, au prophète Daniel, à Alexandre (2), aux Perses et aux Byzantins.

L'abondante littérature palmomantique, réunie par Hermann Diels, dans ses *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients* (3), atteste l'origine grecque de cette science, du moins, dans sa forme littéraire présente ; car tous les traités connus semblent dépendre, d'une manière ou d'une autre, du traité grec attribué à Mélampos (4).

1. Ms. Strasbourg 4212, *fol.* 261.

2. Certains mss. comportent la précision Ḏû l-Qarnayn, d'autres ne l'ont pas. Ce nom désigne généralement, chez les Arabes, Alexandre le Grand ; mais Hermann Diels suggère, à ce propos, le nom d'Alexandre de Myndos, auteur d'une zoologie à caractère fabuleux, intitulée *Περὶ ζώων*, et célèbre dans sa patrie, la Carie, comme dans les provinces voisines, par sa connaissance des sciences occultes (*Beiträge z. Zuckungslit.*, *op. cit.*, 57). Cette intéressante suggestion mérite d'être attentivement examinée.

3. *Cf. Die griechischen Zuckungsbücher* (Melampus, *Περὶ παλμῶν*), in *Abhandlungen des kgl. Ak. der Wissenschaft*, 1907, fasc. 4, 42 p., contenant une introduction à l'œuvre de Mélampos et une éd. critique de son livre ; *ib.* 1908, fasc. 4, 130 p., contenant : pp. 1-16, *Nachträge zum ersten Teil* (Melampus), pp. 17 43, *Slavische Zuckungsliteratur*, pp. 45-50, *Das rumänische Zuckungsbuch*, pp. 51-91, *Arabische Zuckungsliteratur*, pp. 93-102, *Hebräische Zuckungsliteratur*, pp. 103-112, *Das türkische Zuckungsbuch*, pp. 113-118, *Indische Zuckungsliteratur*, pp. 119-130, *Europäischer Volksglaube*.

4. Éd. depuis 1545 à Rome par C. Peruscus, puis par Sylburg en 1587, dans le t. VI de l'éd. de Francfort des écrits d'Aristote (pp. 223-235) et par Franz, in *Scriptores physiognomoniae veteres*, (reprenant l'éd. des deux premiers), Altenbourg 1780, pp. 451-500. Sur les mss. et les éd., *cf.* Diels, *loc. cit.*. 1907, p. 6 *sqq.* ; E. Ruelle, in *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne*, N. S. 32/1908, pp. 137-141.

Si les copies des traités d'*iḫtilâǧ* que nous avons pu voir sont toutes tardives, l'existence de tels traités est, par contre, attestée dès le ɪvᵉ/xᵉ siècle. En effet, deux titres du *Fih.* d'Ibn an-Nadîm (p. 314) laissent supposer que cette science vint aux Arabes par l'intermédiaire des Persans. Le premier de ces titres le dit clairement ; il est intitulé : *K. al-iḫtilâǧ ʿalä ṯalâṯat awǧuh li-l-Furs*, « Livre des pulsations, avec trois interprétations, pour les Persans » (1), le second fait de l'*iḫtilâǧ* une partie d'une série d'omens réunis sous le titre de *K. al-iḫtilâǧ wa-z-zaǧr* (2) *wa-mâ yarä l-insân fî ṯiyâbihi wa-ǧasadihi wa-ṣifat al-ḫîlân wa-ʿilâǧ an-nisâʾ wa-maʿrifat mâ yadullu ʿalayhi l-ḥayyât*, « Livre des pulsations, des omens et de ce que l'homme voit sur ses habits et son corps ; description des *naevi* et du traitement des femmes (3), connaissance des signes fournis par les serpents ».

Cette collection de présages rappelle étrangement la série assyro-babylonienne intitulée *Šumma âlu ina mêlê šakîn* (4), réunissant toutes sortes d'omens, y compris les pulsations des membres du corps humain (5), l'ornithomancie (6), [les insectes] que l'homme voit sur ses vêtements et sur son corps (7), les présages tirés des serpents (8), les *naevi* (9).

1. Comp. Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 21-22.

2. Il est à noter que, dans certains traités divinatoires, le *zaǧr* est assimilé à l'*iḫtilâǧ* (*cf.* Ginâʿî, ms. Strasbourg 4212, *fol.* 101).

3. Rite divinatoire attribué aux Ḥarraniens (*cf.* Chwolson, *Die Ssabier*, II, 428). S'agirait-il plutôt de *firâsat an-nisâʾ* (*cf. supra*, p. 385, n. 1) ? À noter que, dans la physiognomonie assyro-babylonienne, une section est consacrée à la femme (*cf.* Kraus, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, *op. cit.*, 34 *sq.* et Texte, pl. 18-19 : comp. Labat, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, *op. cit.*, 201 *sqq.*).

4. Translittération et traduction par F. Nötscher, in *Orientalia*, anc. sér. 31/1928, 39-42/1929, 51-54/1930. Comp. Labat, *op. cit.*, 2 *sqq.* (présages adaptés à l'état de maladie).

5. *Cf.* Tablette 94ᵃ = C T 39, 39 *sq.* = DT 10 rs. (*Orientalia* 51-54/1930, p. 216), où il ne reste que huit cas : le côté droit de la tête, le côté gauche, la main droite, la main gauche, les deux mains à la fois, le pied droit, le pied gauche, les deux pieds à la fois. Cette tablette avait été éditée par Fr. Lenormant, in *Choix de textes cunéiformes*, nᵒˢ 92, p. 238 *sq.* ; *cf.* Boissier, in *Rév. d'Assyriologie* 8/1911, 35. Kraus, in AFO 11/1937, 219, n. 3, suivi par Furlani, *op. cit.*, 268, n. 74ᵃ, nie le caractère palmomantique de ce texte pour la simple raison que « palpiter » est rendu par *galatu* non utilisé dans les autres textes physiognomoniques.

6. *Cf. Orientalia* 51-54, 154 *sqq.* (corbeau, aigle, faucon, oiseau).

7. *Cf. Ib.* 39-42, p. 155 *sqq.*, où il est question de scorpions, fourmis, salaman-

Le premier titre fournit, en outre, une indication qui nous éclaire sur l'évolution de cette science ; en effet, le traité devait être disposé en trois colonnes, contenant chacune une interprétation attribuée à un personnage prétendu célèbre dans ce domaine. C'est par la suite que le nombre de ces colonnes s'éleva à cinq et même à six, nombres que portent les traités existants (1).

Les indications du *Fih.* prouvent tout de même que la palmomancie arabe est, du moins littérairement, la plus anciennement attestée après la palmomancie grecque, abstraction faite des fragments assyro-babyloniens (2). En comparant minutieusement le texte du Pseudo-Mélampos à celui du ms. arabe de Strasbourg, il nous a semblé que, malgré de légères variantes dans la disposition des membres et des par-

dres, caméléons et autres reptiles et insectes que l'homme voit sur l'une ou l'autre partie de son corps, sur son lit ou dans les ustensiles de sa maison.

8. *Cf. ib.* 39-42, p. 85 *sqq.* FURLANI a publié et traduit en italien un texte syriaque contenant huit présages tirés de la rencontre d'un serpent (*cf. Rendiconti della R. Acad. dei Lincei*, Cl. Sc. Mor., Stor. e Filol., s. V, vol. 28/1919, 358 *sq.* et 316 *sq.*).

9. Dans une autre série, intitulée *Šumma liptum*, *cf.* VIROLLEAUD in *Babyloniaca* I, 91 *sqq.* ; BOISSIER, in *Rev. d'Assyriologie* 8/1911, 38, et surtout KRAUS, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, *op. cit.*, 39 *sqq.* (série *Šumma alamdimmû*).

---

1. *Cf. Muratmolla* 1256, 3, *fol.* 285v-297, grand *nasḫî*, s. d. : اختلاجات البدن وتفسير ذلك ملخصا من خمس مقالات جاءت عن ذوي الفضل والمعرفة ; ... جعفر الصادق ، دانيال ، الاسكندر ، فضلاء الفرس ، حكماء الروم comp. Berlin 4259 (trad. par J. Lippert et F. Kern, *ap.* DIELS, *op. cit.*, 58-71) ; Strasbourg 4212, *fol.* 260v-264 ; etc. ; *Atif Ef.* 2830, *fol.* 74r-76r, *nasḫî* s. d., 21 × 15 : اختلاجات الاعضاء على الاقوال الستة, la sixième interprétation étant celle des Hindous et différant rarement de celle des Persans ; comp. Berlin 4260 (*ap.* DIELS, *op. cit.*, 72-79). On trouve ces opuscules dans de nombreuses collections : Vat., *Borg.* 3, 3, *fol.* 40-44v : اختلاج لجعفر الصادق (LEVI DELLA VIDA, 249) ; *ib.*, 960, 2, *fol.* 92v-93 ; Vat. 1155, *fol.* 2 ; Gotha, cat. Pertsch III, 492-4 ; Leyde, IV, 215 ; Paris VAJDA, *Index*, 398 ; etc.

2. Trois traités palmomantiques syriaques éd. par Furlani, avec une retroversion grecque, pour les deux premiers, dont le second est attribué à Galien (*cf. Rendiconti della R. Acad. dei Lincei*, Cl. Mor., Stor. e Filol., s. V. vol. 26/1917, pp. 719-731) et une traduction italienne pour la troisième (*ib.* vol. 27/1918, pp. 316-28), peuvent difficilement être les prototypes des traités arabes, du fait qu'ils sont tous bien moins complets que ces derniers.

ties du corps, le processus est tout à fait le même. (1) Il est vrai que les omens tirés des pulsations des divers membres et parties du corps ne concordent que rarement ; mais des sondages à travers toute la littérature réunie par Diels attestent que de telles fantaisies dans l'interprétation sont communes à tous les écrits du genre.

C'est ainsi que les pulsations de la joue droite et de la joue gauche, pour ne prendre qu'un exemple, signifient, pour Mélampos, facilité d'élocution — vexation, pour aṣ-Ṣâdiq, santé physique — légère maladie, pour Daniel, fortune et santé — règlement d'une dette, pour Alexandre, satisfaction — retour d'un absent, pour les sages persans, délivrance d'une peur — retour d'un absent, pour les sages byzantins, santé et bien-être — maladie suivie de guérison (2). L'absence, dans tous les autres traités du genre, de la distinction entre ces deux parties de la face, la joue et la pommette (3), implique une parenté plus étroite et plus ancienne entre l'arabe et le grec, parenté confirmée par de nombreux autres indices que révèle l'examen de la table de concordance que nous donnons en appendice à ce chapitre.

Le ms. de Berlin 4260 contient, en plus du traité des cinq interprétations, cité plus haut, un poème palmomantique d'AL-BÂʿÛLÎ (4), comprenant soixante-quinze paragraphes (5), et un traité attribué à un certain MUḤAMMAD B. IBR. B. HIŠÂM, intitulé *K. al-iḫtilâǧ wa-duʿâʾih* (6),

1. *Cf. ap.* FRANZ, *op. cit.*, 468. Nous donnons le présage absolu ; suivent des présages relatifs à des cas particuliers, tels la vierge, la veuve, le riche, le pauvre, l'homme libre, l'esclave, etc., propres au traité de Mélampos ; effectivement, aucun des autres traités qui nous sont connus, dans diverses langues, ne tient compte de ces distinctions.

2. *Cf. ap.* DIELS, 61 ; comp. ms. Strasbourg, *fol.* 261v, où les cinq opinions concordent : joie et bien-être — légère maladie. Dans le ms. de Berlin 4260, aux six opinions, il n'est pas question des deux joues (*ḫadd*), mais seulement des deux pommettes (*waǧna*).

3. C'est cette dernière qui est prise en considération dans les traités turc (*ap.* DIELS, 109), et roumain (issu du turc, suivant M. GASTER, in *Zeitschrift für romanische Philologie* 4/1880, 65-72, repris par DIELS, 47-50 ; *cf.* aussi *Archiv für slavische Philologie* 5/1881, 469-70), probablement dans le sens large, englobant toute la face (comp. les traités slaves, *ap.* DIELS, 25 *sqq.*, qui parlent de « barbe »).

4. Lire probablement AL-BÂʿÛNÎ, AḤMAD B. NAṢÎR, père de Burhân ad-Dîn (GAL S II, 12) et de Šams ad-Dîn (*ib.* 38), mort à Damas en 816/1413 (*cf.* TʿA *9*, 193, 1.19 *sqq.*), qui dit avoir mis en vers le traité de Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq, rapportant les paroles de Ḏû l-Qarnayn.

5. *Cf. ap.* DIELS, 79-80 : Introd. (1-12), énumération des membres et parties du corps (13-87), conclusion (88-93a).

6. Trad. F. Kern, *ap.* DIELS, 87-91 (106 paragr.) ; autres mss. in GAL S II, 1041 ;

où les sept premiers paragraphes sont suivis d'invocations visant à enrayer le mal qui pourrait résulter de ces signes omineux (1). Enfin, on attribue à Ǧalâl ad-Dîn as-Suyûṭî (m. 911/1505) un *K. kifâyat al-muḥtâǧ fî maʿrifat al-iḫtilâǧ* (2). Tous ces écrits se réclament de l'autorité de Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq (m. 148/765), dont le nom figure, seul ou suivi des quatre ou cinq autres autorités, dans le titre ou l'introduction de tous les traités qui nous sont connus.

Les traités d'*iḫtilâǧ* sont encore plus nombreux chez les Turcs, auprès desquels cet art divinatoire a joui d'une grande faveur (3). Mais, en plus des pulsations, les Turcs appliquaient le terme *iḫtilâǧ* aux présages tirés des contusions reçues par un soldat, particulièrement dans un opuscule portant le nom d'Ibrâhîm Ḥaqq ; dans un autre, attribué à Alexandre le Grand, on trouve énumérées toutes les parties du corps, avec les présages à tirer de toute blessure amenant une effusion de sang, et, dans un troisième, sont consignées les interprtations d'une blessure *volontairement* reçue au tir à l'arc ou à l'arbalète (4).

Signalons, enfin, une forme d'*iḫtilâǧ* pratiquée sur les animaux sacrifiés, chez les Ḥarrâniens, et consistant à décapiter d'un seul coup l'animal et à observer les mouvements de ses yeux et de sa bouche, ses tressaillements et les modalités de ses palpitations ; ils en tiraient des présages concernant les événements futurs (5).

Mourad, *op. cit.*, 39, n. 4. L'auteur se fonde egalement sur Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq et Ḏû l-Qarnayn.

1. Comp. le rituel pratiqué, en Assyro-Babylonie, pour chasser le mal que peut causer la vue de fourmis dans la ville ou dans la maison (*Orientalia* 39-42, p. 218).

2. Lithographié au Caire, s. d. Sur la permanence de ce genre de présages, notamment en Afrique du Nord, *cf.* Doutté, *Magie et religion*, 366.

3. *Cf. Atif Ef.* 2830, 6 ; *Nuruosmaniye* 4982, 3 ; *Kemankeş* 346 ; *Hacı Mahmud Ef.* 5537, 5 ; *Selim Ağa* 545, 10 ; etc. H. L. Fleischer a traduit un traité turc qu'il possédait (et qui semble perdu : *cf.* Diels, 105) : *cf. Berichte über die Verhandlungen der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaft*, Phil.-hist. Cl. 1849, 224-256 = *Kleinere Schriften*, Leipzig 1888, III, 204-211 ; *cf.* introd. pp. 199-204 = Diels 105-112. Il est dit, dans l'introduction, qu'il fut traduit du persan. Il suit la même disposition que les traités arabes et comporte 123 paragr.

4. Ces opuscules, très répandus dans l'armée ottomane, sont respectivement : *Ikhtiladj Nameh*, « Livre des contusions », *Sekin Nameh*, « Livre des blessures » et *Oki Nameh*, « Livre des flèches » : *cf.* Osman-Bey, *Les Imams et les Derviches*, *op. cit.*, 177-182 ; A. Certeux, in *Rev. des Traditions populaires* 2/1887, 364.

5. *Cf. Fih.*, 224. Masʿûdî, IV, 68 *sq.*, indique que ces observations palmomantiques avaient lieu lors du sacrifice du taureau noir : يضرب وجهه بالملح اذا شدت عيناه ثم يذبح ويراعي كل عضو من اعضائه وما يظهر

7. La connaissance divinatoire du sol.

Sous cette rubrique, trois dons naturels sont pris en considération : le don de reconnaître le chemin à suivre dans le désert, les régions inconnues, les mers et les ténèbres, celui de déceler l'existence de l'eau dans un endroit et, enfin, celui de déterminer les mines où on trouverait des métaux précieux.

Le premier don, propre aux habitants des régions désertiques, est appelé *ʿilm al-ihtidâʾ bi-l-barârî wa-l-qifâr* (1) ; il est assimilé à la *qiyâfat al-aṯar* (2), bien qu'il en diffère substantiellement. En effet, cette dernière part des traces de la plante du pied sur le sol, alors qu'il s'agit ici de déterminer la piste à suivre, à partir de la configuration du sol, de l'odeur de la terre et des particularités physiques et climatiques des régions. C'est une connaissance quasi instinctive, à laquelle participent certains animaux, tels le chameau et le cheval, et qui ne se perfectionne, chez l'homme, que grâce à de longs exercices, orientés par certaines données théoriques relatives aux mansions lunaires, à l'opposition des étoiles qui laissent leurs marques respectives dans chaque région, et à la connaissance de leurs zéniths ; « car chaque étoile a une distance zénithale suivant laquelle on se dirige » (3).

En somme, ce don naturel réside dans la connaissance de l'état des lieux sans signes apparents, mais avec des pressentiments fondés sur des propriétés qu'il n'est pas donné à tout le monde de déceler ; cela est généralement dû à la perfection des sens et à la force de l'imagination.

À ces mêmes fonctions est due également la faculté de déceler la présence des points d'eau dans les plaines, comme dans les montagnes, grâce à la connaissance de la nature du sol, par l'examen de ses cou-

منه من الحركات والاختلاج وعلى ما يدل ذلك من احوال السنة وغير ذلك . L'auteur du *Fih.* signale plus loin (p. 409 *sq.*) des présages palmomantiques qu'ils tiraient des palpitations des coqs sacrifiés. Ils pratiquaient également la pyromancie : *cf.* Chwolson, *op. cit.*, II, 30, 227. On trouvera *ib.* d'autres textes sur la palmomancie (II, 38, 261, 266 *sqq.*) et les présages tirés lors de l'égorgement (II, 27, 259 *sqq.*).

1. H.Ḫ. I, 496.

2. *Cf.* Râzî, *ap.* Mourad, 13 *sq.*

3. *Cf.* H.Ḫ. *loc. cit.* : ولكل كوكب سمت يهتدى به. C'est l'angle que fait le rayon visuel allant de l'œil de l'observateur à l'étoile avec la verticale du lieu.

leurs et de sa composition (1). Cet art est appelé *riyâfa* ; c'est l'art du sourcier qui apprécie la profondeur de l'eau sous terre, grâce à l'odeur du sol, à sa végétation et aux réactions instinctives de certains animaux, en particulier la huppe (2).

Il en est de même de la faculté de déceler la présence de métaux dans le sous-sol. L'accès à ces trésors enfouis procède de la connaissance des signes que recèlent les montagnes et qui apparaissent aux yeux du connaisseur averti sous forme de veines ou filets dont il lui faut interpréter la nature, la disposition et la couleur (3). Là aussi, certaines données astrologiques viennent orienter le chercheur qui doit connaître l'origine astrale du minerai qu'il recherche et savoir sous la domination de quelle planète il se trouve ; car chaque métal a la couleur, la nature, les caractéristiques et les propriétés de la planète dont il est censé être issu (4).

Tels qu'ils sont formulés, ces trois procédés n'ont pas de caractère proprement divinatoire. S'ils appartiennent au groupe des procédés physiognomoniques, c'est parce qu'ils comportent des déductions relatives à des choses cachées, partant de phénomènes apparents, par analogie avec les prévisions concernant l'aspect moral basées sur l'aspect physique. Toutefois, il est loisible de penser que, dans l'Arabie ancienne, à l'époque où la science ne s'était pas encore dégagée de la magie et de la divination, de telles facultés devaient émerger particulièrement chez les devins et les personnes affectées au culte ; leur perspicacité et leur familiarité avec tout ce qui relevait du domaine de l'inconnu, les prédisposaient à de telles fonctions.

Si la fonction de guide dans les déserts est largement connue chez les anciens Arabes, celle de sourcier n'est pas attestée dans les traditions postislamiques recueillies à leur sujet. Et, pourtant, la nécessité

1. Râzî, *loc. cit.*, 15.

2. *Cf.* H. Ḫ. III, 523 et Mourad, *op. cit.*, 137, n. 21, où l'auteur cite, à ce sujet, *al-Bahǧa al-unsiyya fî l-firâsa l-insâniyya* de Zayn ad-Dîn al-Marṣafî (*cf. supra*, p. 380). H.Ḫ. I, 444, attribue un *compendium* sur cet art à al-Karḫi (?) ; il ajoute que les données fondamentales sur cette technique se trouvent disséminées dans *K. al-filâḥa an-nabaṭiyya*.

3. Râzî, *ap.* Mourad, 15.

4. *Cf. Fih.*, 411 *sq.* Chez les Ḥarrâniens, on trouve les correspondances suivantes : Or-soleil, argent-lune, plomb(noir)-Saturne, étain-Jupiter, cuivre-Vénus, fer-Mars. À cela, l'auteur du *Fih.* ajoute : قال اصحاب الكلام في الاثار العلوية ان العلة الفاعلة للجواهر المعدنية دوران الفلك وحركات الكواكب والعلة التامية هي المنافع التي ينالها الانسان والحيوان .

de l'existence d'une telle fonction, chez eux, est incontestable. Il est, cependant, certain que, d'une part, le métier de sourcier s'est développé en milieux sédentaires et agricoles et que, d'autre part, le désespoir des nomades de trouver de l'eau dans les steppes semi-désertiques sur lesquelles ils évoluaient, ne devait pas stimuler chez eux de telles aptitudes. Leur attention devait être encore moins attirée par la prospection des métaux qu'ils n'auraient même pas su fondre. Car les forgerons et les étameurs de l'Arabie ancienne étaient issus des habitants des oasis du Nord et de la tribu des Banû al-Qayn, (1) lesquels font penser aux Qénites de l'Ancien Testament qui occupèrent approximativement le même territoire (2) et dont le nom sert à désigner en arabe l'artisan qui exerce ce métier (3). Par suite du mépris que ressentaient les Arabes à l'égard du forgeron, son nom est devenu, chez eux, synonyme d'esclave (4).

En raison de la rareté des sources et de l'absence totale de cours d'eau permanents, l'Arabie centrale n'a pas connu les techniques divinatoires dont l'eau, agent par excellence de l'oracle et de la divination, constitue la matière première, à savoir la potamomancie (5), la pégomancie (6),

1. Plus précisément Bal-Qayn, fraction des Banû Asad b. Ḫuzayma, appelés eux-mêmes al-Quyûn pour avoir été les premiers à travailler le fer dans le désert (*cf.* T'A *9*, 316, l. 23 *sqq.*) ; ils occupaient, au VIe siècle, le territoire s'étendant au Nord du Golfe d'Aqaba (*cf.* carte O. Blau, in ZDMG 23/1869, à la fin du vol.). Une tribu de Tamîm portait ce même nom (*cf.* T'A *loc. cit.*, l. 32).

2. *Cf.*, entre autres, *Gen. 15*, 19 ; *Juges 1*, 16 ; *4*, 11 ; I *Sam. 15*, 6 ; *27*, 10 ; comp. *Gen. 4*, 22, où il est dit que Tubal-Caïn, descendant de Caïn, « forgeait toute espèce d'instruments tranchants d'airain et de fer ». Un autre descendant de Caïn, Jubal, « a été le père de tous ceux qui jouent de la harpe et du chalumeau » (v. 21). C'est probablement à ces légendes qu'il faudrait rapporter la bivalence de la racine arabe *q y n*, dont dérive *qayn*, « forgeron », et *qayna*, « chanteuse de métier » (*cf.* T'A *loc. cit.*, l.34 *sqq.*).

3. T'A *loc. cit.*, l.19 *sqq.* : كل عامل بالحديد قين عند العرب et القين الذي يعمل بالحديد ويعمل بالكير .

4. *Ibid.* : والقين الحداد يذهب به الى معنى العبد لانه في العمل والصنعة بمعنى العبد .

5. Divination par la couleur des eaux du fleuve et leurs flux et reflux. Sur la divinisation de l'Euphrate et le pouvoir purificateur de ses eaux, *cf.* Cumont, *Études syriennes*, 250 *sqq.*

6. Présages fournis par les rivières (*cf.* A. Boissier, *Choix*, *op. cit.*, I, 235-250 ; Nötscher, in *Orientalia* 51-54, 121 *sqq.* ; 137 *sqq.*), par les sources (Boissier, *loc. cit.*,

l'hydromancie et la lécanomancie (1). Mais l'usage de l'eau comme véhicule du sacré (2) est attesté dans le rituel de la conclusion des pactes et alliances. À propos du Ḥilf al-Fuḍûl, conclu, dans la jeunesse de Mahomet, entre les familles de ʿAbd ad-Dâr et leurs alliés, en vue d'établir, à la Mekke, le droit et de bannir l'injustice, il est dit que les contractants prirent une bassine d'eau de Zamzam, avec laquelle ils lavèrent les pierres sacrées (*arkân*) du sanctuaire, et la burent tous ensemble. Leurs adversaires, les Banû ʿAbd Manâf et leurs alliés, venaient de conclure un pacte, nommé Ḥilf al-Muṭayyabîn, puisqu'ils trempèrent leurs mains dans une bassine remplie d'huile de parfum (*ṭîb*), placée à proximité de la Kaʿba, sur laquelle ils passèrent leurs mains, en signe d'engagement (3). Néanmoins, eau et parfum ne sont que les succédanés du sang, dont étaient enduites les pierres sacrées devant lesquelles les Arabes concluaient leurs alliances (4).

250-251 ; Nötscher, *loc. cit.*, 146 *sqq.*), par les inondations (Nötscher, *loc. cit.*, 131 *sqq.*, 141).

1. Divination par les ondulations provoquées sur toute surface liquide miroitante, tels l'eau, le sang, le lait, le miel, l'huile, le pétrole (*cf.* Nötscher, *loc. cit.*, 110 *sq.*, 118 *sq.*), et toute surface polie et réfléchissante, telles la cristallomancie, la catoptromancie. *Cf.* J. Hunger, *Becherwahrsagung bei den Babylonier nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabizeit*, in *Leipziger semitische Studien* I, 1 1903 ; G. Furlani, *Sul significato di Shîmtum in un testo lecanomantico babilonese*, in *Ägyptus* 8/1927, pp. 287-292. Selon Doutté, *Magie et religion*, 389, l'hydromancie est appelée en arabe *istinzâl*.

2. Sur ce rôle, *cf.* I. Goldziher, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, in ARW 13/1910, 20-46. Comp. Ph. Raymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A-T*, Leyde 1958 (Suppl. *Vetus Testamentum*, VI).

3. *Cf.* Ibn Hišâm, 85 *sq.* ; Ibn Saʿd, I, 1, p. 45 *sq.* ; *Aġ. 16*, 65 *sq.* ; Yâqût, IV, 625.

4. *Cf.* Hérodote, III, c. 8 ; comp. *Ḥamâsa*, 375, 423 ; Ibn Durayd, 304. Un autre succédané est signalé par W. R. Smith, le *rubb*, « jus de fruit », couleur de sang qui expliquerait Ḥilf ar-Ribâb (*Kinship*, 261). Sur le concept de *ḥilf, taḥâluf*, *cf.* Goldziher, *Muh. Studien*, I, 63 *sqq* ; le même auteur donne une *Notice sur la littérature des Ajmân al-ʿArab*, in *Mél. Derenbourg*, Paris 1909, 221-30 ; *cf. id.*, in WZKM 16/1902, 131-46, et in *Rev. des traditions populaires* 22/1907, 164 (la main retournée). L'ouvrage du Naǧiramî (m. 355/777), *K. aymân al-ʿArab*, fut éd. par Ch. D. Mathews avec introduction, in JAOS 58/1938, 615-637 ; *cf.* aussi éd. du Caire 1343/1928, par Muḥibb ad-Dîn al-Ḫaṭîb. Sur le serment chez les Sémites, *cf.* J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandeten Erscheinungen...*, Strasbourg 1914 (*Studien z. Gesch. u. Kultur des islam. Orients*, Beihefte zu *Der Islam*) ; rec. Littmann, in *Der Islam* 7/1917, 136 ; et, plus récemment, Zaza, *Le serment chez les anciens Sémites*, thèse dactylogr., Paris-Lettres 1958.

8. La divination météorologique.

Comme la section précédente, la classification de celle-ci parmi les procédés physiognomoniques ne se justifie que par l'analogie des méthodes d'observation utilisées dans la notation des phénomènes et dans leur interprétation divinatoire. On dirait que les nuages, amenant la pluie et les vents, étaient considérés comme des taches sur le corps du ciel et que les phénomènes atmosphériques, comme la foudre et l'éclair, en étaient les membres.

Dans l'antiquité classique, tous les phénomènes météorologiques pouvaient fournir des signes divinatoires. De là sont nées les diverses techniques, telles la *néromancie* ou divination par les nuages, la *capnomancie* ou divination par la fumée, par analogie avec les nuages, l'*anémoscopie* ou observation des vents, la *phyllomancie* ou observation des feuilles volantes et du bruit des feuillages, la *brelomancie* ou divination par la pluie (1). L'ensemble de ces *auspicia cœlestia* formait une sorte d'art fulgural, dont les éléments essentiels provenaient, semble-t-il, des Étrusques (2).

Un tel art devait être connu des anciens Sémites chez qui le culte astral jouissait d'une grande faveur et les divinités planétaires et fulgurantes, c'est-à-dire Sîn (la Lune), Šamaš (le Soleil), Ištar (planètes et étoiles) et Hadad (l'atmosphère), dominaient leurs divers panthéons.

Les desseins du Baʿl du ciel, quelle que soit la divinité qu'il désignât, devaient être partout objet d'interrogation et d'investigation, comme le laisse supposer l'abondante littérature de divination astrologique qui nous est parvenue (3). De cette littérature encore mal exploitée,

1. Sur tous ces procédés, *cf.* Bouché-Leclercq, Index, *s. vv.*

2. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 4 *sq.* Sur l'astrologie grecque et hellénistique, *cf.* Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899 ; Boll, *Sternglaube und Sterndeutung*, 3e éd. de W. Gundel, Leipzig-Berlin, 1926, 15 *sqq.* ; Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, I-II, Paris 1938. Sur les rapports entre astrologie grecque et astrologie assyro-babylonienne, *cf.* C. Bezold, *Reflexe astrologischer Keilinschriften bei grieschichen Schriftstellern*, in *Sitzungsb. d. Heidelberger Ak.*, phil.-hist. Kl., 1910.

3. Pour l'Assyro-Babylonie, où observations astronomiques et conclusions astrologiques étaient intimement mêlées, *cf.* C. Bezold, *Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern*, in *Sitzungsb. d. Heidelberger Ak.*, phil.-hist. Kl., 1911, 2. Abhandl. ; on y trouvera l'état de la question avec les publications faites jusqu'alors et le contenu de cette littérature ; sur ce dernier point, *cf.*, en particulier, du même auteur, *Die Astrologie der Babylonier*, *ap.* Boll, *Sternglaube*, *op.*

seule la partie relative à la météorologie divinatoire nous intéresse ici ; l'astrologie judiciaire,obéissant plutôt aux lois des omens proprement dits (*ʿiyâfa* et *zaǧr*), sera abordée au chapitre suivant.

La Malḥama de Daniel

Tous les phénomènes de l'atmosphère, dont dépendent la fertilité, la paix et la sécurité, sont scrutés avec un luxe déconcertant de protases et d'apodoses, révélant ainsi la somme considérable d'espérances et de craintes que l'angoisse fit naître dans les cœurs des hommes. Un *corpus* de ces signes et de leurs signications divinatoires nous est parvenu sous le nom de *Malḥama*, attribuée au prophète Daniel ([1]), où des prédictions sont tirées du premier janvier du calendrier chrétien, selon le jour de la semaine auquel il tombe, à commencer par le samedi (58^{v}-60^{r}), des éclipses de soleil, selon les mois du calendrier chrétien, à commencer par avril (60^{r}-60^{v}), des éclipses de la lune, selon le même ordre (60^{v}-61^{v}), des éclairs (5^{v}), du tonnerre (61^{v}-63^{r}), de l'apparition des halos autour du soleil (63^{r}-63^{v}) et autour de la lune (63^{v}-64^{r}), de l'arc-en-ciel (64^{r}-64^{v}), de l'apparition d'un signe dans le ciel (64^{v}-65^{v}), des tremblements de terre (65^{v}). Après ces extraits de la *Malḥama* ([2]), des compléments sont apportés, relatifs aux indications des vents sur les événements (65^{v}-66^{r}), à celles des jours de la semaine (66^{r}), à celles du jour de la semaine auquel tombe le premier Thôt de l'année copte (66^{v}-67^{r}) et du premier jour de l'année arabe (67^{r}-67^{v}).

Une autre recension de cette *Malḥama* ([3]) élargit l'éventail de ces prédictions qui partent des mansions lunaires, du tonnerre, selon les mois, des éclipses de la lune, des tremblements de terre, des nouvelles

cit., pp. 1-15. Pour les autres peuples sémitiques (Canaanéens, Araméens, Arabes), où l'existence d'une astrologie pratique est largement attestée, il n'y a pas eu, à notre connaissance, une étude d'ensemble. Nous mentionnerons, au cours de l'exposé, les recherches fragmentaires faites sur ce sujet.

1. Nous donnons les têtes des chapitres du ms. *Bayezit, Veliüddin Ef.* 2294, 3, *fol.* 58^{v}-65^{v}, *nasḫî*, date illisisible, 21 × 15.

2. Nous lisons à cet endroit : تمت الفصول من كلام دانيال عليه السلام . وهذا ما تيسر من كتاب تبليغ المرام على سبيل الاختصار .

3. *Baǧdatli Vehbi* 2234, *fol.* 1-6^{r}, *nasḫî* s. d., 23,5 × 15,5 (originaire de Baǵdâd) ; *cf. fol.* 16^{v}-20^{v} : كتاب دانيال الحكيم, reprenant des thèmes de l'écrit précédent.

lunes, de l'arc-en-ciel, des parhélies ([1]), du disque lunaire, de la neige et de la grêle, des nuages, des comètes, du souffle des vents, des pluies ...

Une troisième recension ([2]), la plus longue, fournit, dans son titre, les principales rubriques qu'elle contient et indique les sources auxquelles le compilateur prétend avoir puisé : « *K. al-malḥama*, les signes et indications, traduits du syriaque en arabe, et ce qui se reproduit comme les phénomènes célestes et terrestres dans les déserts et sur les mers, les tremblements de terre, les éclipses, la chute des étoiles, les tonnerres, les éclairs, les éclipses, les nouvelles lunes, selon les signes du zodiaque, les tempêtes, les vents noirs, les nuages vus comme des silhouettes de personnes, ce qui arrivera dans les pays des Persans (*ʿaǧam*), des Arabes et d'autres peuples et dans les îles et les montagnes ». Les sources indiquées sont : Daniel, Ḏû l-Qarnayn, Balaam, And [r]onicos, Ptolémée, Hermès, Esdras le Scribe (ʿUzayr). Après la *basmala*, on lit : « *K. as-sudâʿ* (= *šûdôʿê*), c'est-à-dire les signes (*ôtwôtô*) et les indications (*šûdôʿê*) ([3]), traduit du syriaque en arabe, sur les phénomènes célestes, d'Hermès le Sage, Daniel, Ḏû l-Qarnayn *et* al-Iskandar » ([4]).

1. الغبار الذي يكون في وجه الشمس .

2. *Reisülküttab Mustafa Ef.* 1164, 2, *fol.* 15^{r}-93^{r}, *nasḫî* s. d., 27 × 17.

3. كتاب السداع ومعناه العلامات والدلايل (*fol.* 15^{v}) ; comp. *Br. Museum Or* 2084, fol. 1^{v} : *Ktôbô d-šûdôʿê ...da-mḥâwîn ʿâl ôtwôtô w-ġêdšê d-hôwîn* (*ap.* FURLANI, in RSO 7/1916-18, p. 885). *Šûdôʿê* et *dalâʾil* équivalent au grec σημειώσεις.

4. Suit la table des matières comprenant vingt-deux *bâbs*. Un ancien ms. de la *Malḥama*, ayant appartenu à la bibliothèque de Sayf ad-Dawla (*cf. supra*, p. 225, n. 6), se trouve à *Millet, Hekim Oğlu* 574, 2, *fol.* 302^{r}-356^{v}, précédé de *K. ad-Dalâʾil* d'IBN AL-BAHLÛL, *fol.* 1-300^{r}, daté de 556 h., mais d'une autre main (*cf. supra*, p. 225, n. 5 et 6). Autres exemplaires : *Nuruosmaniye* 2796, *fol.* 1-65^{v}, *nasḫî*, 21 × 15,5 ; Konya, *Yûsuf Aǧa* 5006, pp. 1-64, *nasḫî*, 22 × 14 ; Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 382, non fol., *nasḫî* s. d., 23 × 14 (tardif) ; *Lâleli* 1584, 20 *fol.*, *nasḫî* de 902 h., 17 × 13 ; *Şehid Ali P.* 2002, *fol.* 41^{r}-57^{v}, *nasḫî* tardif, 20 × 13,2. On trouvera une description détaillée d'une collection de traités astrologiques du *Br. Museum* (*Or.* 5907), faite par G. FURLANI, in ZA 33/1920-21, 157-168 ; le même auteur décrit des mss. astrologiques syriaques, in RSO 7/1916-18, 885-9 ; ZDMG 75/1921, 122-8. Autres traités syriaques du genre *ap.* R. A. WALLIS BUDGE, in *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or « The Book of Medicines »*, Londres 1913, I, 441 *sqq.* ; A. MINGANA, *The Book of Shem son of Noah, in Some Early judaeo-christian Documents in The John Rylands Library*, in *Bulletin of the John Rylands Library* 4/1917-18, 76-85, 108-115 (texte) ; M. A. KUGNER, *Un traité astronomique et météorologique attribué à Denys l'Aéropagite*, in *Actes du XIVe Congrès Intern. des Orientalistes*, Alger, 1905, II, 159, 15.

Autres sources

Il s'agit d'écrits apocryphes dont certains nous sont connus. L'œuvre attribuée à Daniel qui est à la source de telles spéculations, est l'*Apocalypse* grecque, de contenu astrologique, qui porte son nom (1). Sous le nom de Balaam, nous n'avons rien vu jusqu'ici, mais, comme il peut avoir été identifié à Luqmân (2), il est possible que la référence soit faite à l'écrit qui est attribué à ce dernier, à savoir *Maǧallat Luqmân* (3) ou *Waṣiyyat Luqmân* (4), de contenu sapientiel et ésotérique. D'Andronicos, il existe en syriaque un fragment, traduit du grec, relatif aux douze *στοιχεία* (= signes du Zodiaque) du Soleil ; l'auteur est qualifié de « sage, philosophe et expert » et semble s'identifier avec Andronicos Cyrrhestes, mort vers 100 av. J-C (5), nommé dans un « discours sur l'Étoile (de Bethléhem) », attribué à Eusèbe de Césarée (6). L'ouvrage de Ptolémée qui traite de divination astrologique, est le *K. al-arbaʿa* (= *Tetrabiblon*), complété par le *K. aṯ-ṯamara* (= *Karpos*), appelé aussi *Centiloquium*, connus très tôt des Arabes (7) ; il eut une profonde influence sur leur astrologie. Au Ps.-Hermès est attribué un *K. al-iqtirânât wa-l-ittiṣâlât wa-l-mumâzaǧât* (8), de contenu astrologique ; à lui et à Ptolémée sont attribués deux opuscules astrologiques

1. P. Boudreaux en a publié quelques pages dans *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, t. VIII, 3, pp. 171-179 ; autres réf. *ap.* Krumbacher, *Gesch. d. byzant. Lit.*, *op. cit.*, 628.
2. *Cf. supra*, p. 88, n. 2.
3. *Cf.* Ibn Hišâm, 285.
4. *Cf. Reisülküttab Mustafa Ef.* 1164, 5, *fol.* 106v-107v, *nasḫî*, dans une *maǧmûʿa* datée de 850 h., 27 × 17. À noter que la copie de la *Malḥama* de Daniel, du fonds *Baǧdatli Vehbi Ef.* 2234, porte, comme sous-titre, la mention *Waṣiyyat usquf*, « Testament d'un évêque ».
5. *Cf.* Mingana, in *Bulletin of the John Rylands Library* 4/1917-18, 85 *sq.*, 88 *sq* (trad.), 116 *sq.* (texte). Selon Mingana, le nom d'Andronicos se trouve mentionné dans d'autres écrits syriaques du genre (*cf.* Budge, *Syrian Anatomy*, *op. cit.*, pp. 237, 521, 654).
6. Écrit syriaque éd. par W. Wright, in *Journal of Sacred Literatur and Biblical Record*, N. S. 9/1866, pp. 117-136 ; trad. angl. *ib.* 10/1867, pp. 150-164 (*cf.* p. 152).
7. *Cf. supra*, p. 233, n. 6.
8. *Hafid Ef.* 176, *fol.* 1-75v, *taʿlîq fârsî* de 1192 h., 21 × 14 ; comp. *K. Hirmis al-Harâmisa*, *Şehid Ali P.* 2002, *fol.* 58v-71v, et *K. zaǧr an-nafs*, à caractère éthique et mystique, AS 1843, 73 *fol.*, *nasḫî* très beau, 19 × 14. Sur les *Hermetica* arabes, *cf.* M. Plessner, *Hermes Trismegistus and Arab science*, in *St. Islamica* 2/1954, 45-59.

intitulés : *K. mawâlîd ar-riǧâl ʿalä ra'y Hirmis wa-Baṭlamyûs* (1) et *K. mawâlîda r-riǧâl ʿalä ra*'y *Hirmis wa-Baṭlamyûs* (2). Le nom d'Esdras le Scribe, considéré dans l'*Apocalypse* arabe de Daniel (3), comme le fils de ce dernier, se trouve en tête d'un traité astrologique, à la suite du « Livre des Signes » de Daniel, dans le ms. du *Br. Museum*, *Or* 4434, *fol.* 54r, décrit par Furlani (4). Enfin, Ḏû l-Qarnayn et Alexandre qui semblent désigner le même personnage, peuvent référer à la *Sîrat al-Iskandar*, œuvre remplie de légendes folkloriques, connue en arabe et en syriaque (5) et contenant beaucoup de données astrologiques.

Ainsi, bien qu'il s'agisse d'auteurs fictifs, les sources citées par les compilateurs de ces écrits astrologiques ont existé. Dans quelle mesure les opinions prêtées à ces sources y sont-elles fidèles, on ne saurait le dire qu'après une confrontation systématique de tous ces documents. Un fait est déjà certain : les recensions en grec, syriaque et arabe de la *Malḥama* de Daniel, rapidement confrontées par Furlani (6), présentent des divergences tellement profondes qu'il ne saurait être question de parler de traduction d'un prototype. Les diverses copies arabes de cette *Malḥama* elles-mêmes ne sont pas faites les unes sur les autres ; de même, les recensions syriaques et arabes qui sont censées dériver les unes des autres, s'écartent considérablement dans la disposition des matériaux, comme dans le nombre des thèmes abordés. Il y a, néanmoins, une unité de vue dans tous ces écrits, manifestement remaniés, amplifiés et adaptés aux divers milieux auxquels ils étaient destinés et aux diverses époques. Ils sont nés en milieux agricoles et s'apparentent étroitement aux almanachs agricoles (*παράπηγμα*). Je dirais même que ces derniers sont par rapport à ces traités astrologiques, ce qu'est le traité d'agriculture d'Ibn al-ʿAwwâm par rapport à celui du Ps.-Ibn Waḥšiyya, c'est-à-dire une recension purgée de tout ce qui n'était plus cru et de tout ce qui ne correspondait plus aux idées de l'époque. L'examen de *K. ad-dalâ'il* d'al-Ḥasan b. al-Bahlûl (7), conçu de la même manière que les écrits astrologiques

1. AS 2704, *fol.* 27r-43r, *nasḫî* s. d., 20 × 14.
2. *Ib.* 44r-60v.
3. Publiée, traduite et annotée par F. Macler, in RHR 49/1904, pp. 265-305.
4. *Cf.* ZDMG 75/1921, p. 125 : *Tûb šûdôʿê d-ʿêzrô sôfrô.*
5. AS 3003 et 3004 (*cf. supra*, p. 222, n. 6) ; la version syriaque fut éd. et trad. en angl. par A. W. Budge, Cambridge 1889.
6. *Cf.* RSO 7/1916-18, 889 ; ZA 33/1920-21 ; 168 ; ZDMG 75/1921, 125, 128.
7. *Millet, Hekim Oǧlu* 572, 1, *fol.* 1-300r ; *cf. supra*, p. 225.

que nous avons vus et portant le même titre, à savoir *K°. d-šûdô'ê*, démontre que ce calendrier, réunissant des signes tirés des divers computs suivis en Orient (syrien, musulman, juif, arménien et copte) et des fêtes chrétiennes, juives, arméniennes,sabéennes, constitue un exemple d'une telle tentative d'adaptation des données astrologiques, dont il ne conserve que les indications utiles et courantes.

Héritage antique recueilli par l'Islam

La conclusion que nous tirons de ce bref exposé sur la *Malḥama* de Daniel, est qu'en terre d'Islam et surtout en Iraq, des traditions météorologiques antiques ont survécu, conservant les vestiges d'une divination autrefois très prospère, exploitant tous les phénomènes atmosphériques dans le but de dévoiler l'avenir. En effet, il est remarquable de constater que l'arrangement systématique de ces traités correspond, sinon dans les détails, du moins, dans l'agencement de l'ensemble, à celui des traités assyro-babyloniens du même genre ; plus encore, l'esprit des prédictions est le même, en ce sens qu'elles portent sur le pouvoir, la collectivité, la récolte, la défaite d'une armée ou sa victoire, etc., et rarement sur le sort des individus (1).

Mais, à cet héritage étranger, recueilli par l'Islam ou, du moins, en terre d'Islam, les Arabes préislamiques paraissent n'avoir rien apporté. Ignoraient-ils, en fait, ces procédés divinatoires? Cela serait surprenant, vu que tous les peuples anciens ont su tirer des pronostics des phénomènes météorologiques.

'Ilm al-anwâ'

Il est une science que les Arabes se prévalent de posséder et où ils prétendent se distinguer : c'est le *'ilm al-anwâ'*, connaissance des périodes délimitées par le lever héliaque et le coucher acronyque de certaines étoiles. Dans la littérature qui fixera ces traditions, les noms de ces

1. Sur les thèmes des traités astrologiques assyro-babyloniens et sur les prédictions qu'ils contiennent, *cf.* C. Bezold, in Boll, *Sternglaube, op. cit.*, 2 *sqq.* Un exemple détaillé et accessible est l'article de Ch. Virolleaud, *Présages tirés des éclipses de Soleil et de l'obscurcissement du Soleil ou du ciel (par les nuages)*, in ZA 16/1902, 201-230. L'ouvrage qui répond le mieux à l'esprit de cette littérature, est le *Calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois*, récemment publié et traduit par R. Labat, dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, IVe Section, fasc. 321, Paris 1965. Grâce à cette publication, il sera désormais possible de faire la synthèse des traités astrologiques arabes, par comparaison à cet antique modèle.

étoiles s'identifient avec ceux des vingt-huit mansions lunaires (1). Le nom de cette science fait surtout ressortir la notion d'opposition entre ces étoiles (2), laquelle est à l'origine de la modification périodique des conditions atmosphériques. D'où le carartère faste ou néfaste pris par les unes et les autres, en fonction des influences bénéfiques ou maléfiques qu'elles étaient censées exercer.

Mais cette science qui diffère de l'*ἐπισημασία* ou prévision météorologique, à laquelle certains astronomes donneront le nom d'*anwâ'* (3), avait-elle un caractère divinatoire? *A priori*, on est tenté de répondre par l'affirmative, puisqu'il s'agit de pronostics annonçant pluie, sécheresse, fertilité, disette, etc., d'autant plus que le style des dictons qui les expriment et qui en constituent la forme la plus ancienne (4), ressemble étrangement à celui des omens, en ce sens qu'il est fait de protases, commençant par *iḏâ*, l'équivalent de l'accadien *šumma*, qui introduit tous les présages assyro-babyloniens, et indiquant l'action de l'étoile (se lever, se coucher) et, pour les Pléïades, le moment (matin, soir) (5), et d'apodoses, énumérant les conséquences qui en résultent, (la chaleur et son cortège de calamités, le froid, la pluie, la fécondité animale et végétale, l'abondance des dattes, la rareté du lait, les crues subites, l'entrée des diverses saisons, etc.). Rien au fond ne sépare ces dictons de la divination météorologique sinon le fait qu'ils constituent des observations empiriques qui, au cours des siècles, ont perdu tout caractère conjectural pour devenir, aux yeux des nomades, des événements prévisibles et quasi infaillibles, des effets déterminés liés à des causes déterminées. Le rôle du devin n'est plus nécessaire, puisque

1. *Cf.* Ch. Pellat, *Dictons, Anwâ' et Mansions lunaires*, in *Arabica* 2/1975, 17-41 ; *cf.* tableau, p. 32 *sq.* ; T'A *1*, 138, l. 28 *sqq.* ; Alûsî, *Bulûġ*, III, 229 (résumant *K. al-anwâ'* de 'Abdarraḥmân b. Isḥâq Az-Zaǧǧâǧî).

2. C'est la signification de la racine *n w '* en acc. (Bezold, 185 *sq.*), en hébreu (Ges.-Buhl, 490) et en arabe (*cf.* T'A *1*, 138, l.17 *sqq.*, citant L'A) : وانما سمي نوأ لانه اذا سقط الغارب نأ الطالع وذلك الطلوع هو النؤ وبعضهم يجعل النؤ هو السقوط كانه من الاضداد . قال ابو عبيد ولم يسمع في النؤ انه السقوط الا في هذا الموضع . Pour les autres significations de *naw'*, *cf.* Pellat, *loc. cit.* 18.

3. *Cf.* Pellat, *loc. cit.*, 20 *sqq.* ; Alûsî, *Bulûġ*, III, 237 *sqq.* (utilisant le *K. al-anwâ'* d'Ibn Qutayba).

4. *Cf.* Nallino, *Raccolta*, V, 191 *sqq.*

5. Les dates du lever héliaque et du coucher acronyque étant connues par ailleurs (*cf.* Pellat, *loc. cit.*, 20 *sqq.* et 32 *sq.*).

l'imprévu est supprimé et la fantaisie ne joue plus que dans des virtuosités verbales et des détails insignifiants. Effectivement, tels qu'ils sont rendus par Charles Pellat, à savoir avec, dans la protase, « quand » au lieu de « si », et, dans l'apodose, le présent au lieu du futur, nul doute que ces dictons n'ont aucune portée divinatoire ; mais il suffit d'opérer cette double substitution, simple en apparence, pour qu'ils aient le rythme et le balancement du style divinatoire antique. Il est loisible de penser que, dans leur forme ancienne, alors que de telles connaissances étaient encore l'apanage d'une classe d'hommes, les devins, ces dictons étaient dans le style des présages ; mais, une fois que de telles constatations empiriques furent devenues connues de tout le monde, notamment des anciens qui présidaient aux destinées de leurs tribus, et une fois qu'elles eurent pris, aux yeux de tous, un caractère prévisible et inéluctable, le style divinatoire devenait alors superflu et comme incompris.

L'indication précieuse de ces dictons, relative à la haute antiquité et à l'empirisme de la science des *anwâ'*, est confirmée par nombre d'autres indications fournies par la riche littérature du genre et, en particulier, par le manuel le plus précis et le plus pratique qu'est *K. al-anwâ'* d'Ibn Qutayba (1)

En effet, à côté de connaissances astronomiques concernant les planètes, les étoiles et les mansions lunaires, on y trouve des indications sur les pluies, les vents, les nuages ; or, de telles indications, du fait de leurs incertitudes, font appel à une longue expérience et un flair spécial qui s'apparente à celui du sourcier ou du guide qui savent interpréter la couleur du sol et sa conformation. Bien que ces données soient présentées dans le style des *anwâ'*, à savoir comme des conséquences prévisibles à partir de prémisses bien déterminées, elles peuvent

1. Éd. Hamidullah-Pellat, Ḥaydarâbâd 1956 ; voir aussi Pellat, in *Arabica* 1/1954, 84-88 ; sur l'ensemble de la littérature des *anwâ'*, *cf. ib.* 2/1955, 235 *sqq.* ; Nallino, *Raccolta*, V, 184-194 ; 317-324 ; Alûsî, *Bulûġ*, III, 223 *sqq.*, qui fournit un excellent résumé de toutes les connaissances astronomiques des Arabes, utilisant, en particulier, les traités sur les *anwâ'* d'Abû l-Qâsim 'Abdarraḥmân az-Zaǧǧâǧî (m. 310/922), d'Ibn Qutayba (m. 276/889) qui n'est pas mentionné parmi les auteurs des livres d'*anwâ'* (p. 223), mais *cf.* p. 237 *sqq.* (les dictons), al-Marzubânî (?), في كتاب صنفه في الانواء اتى فيه بفوائد كثيرة مقداره مائة وعشرون كراسة (p. 244), Ibn Durayd, *K. al-maṭar wa-s-saḥâb* (p. 247 *sqq.*), sur la description des nuages et de la pluie, d'un point de vue essentiellement lexicographique.

avoir eu un caractère divinatoire, comme le laissent supposer quelques indices recueillis dans la tradition.

Au cours des combats qui allaient conduire le Prophète à la Mekke, en l'an 8 de l'hégire, un envoyé des Banû Ka'b, fraction des Ḫuzâ'a ralliée à lui, vint lui demander son soutien contre les Banû Bakr, autre fraction des Ḫuzâ'a, non encore ralliée et soutenue par les Quraysites. Voyant alors un nuage (1) traverser le ciel, le Prophète dit : « De ce nuage tombera la victoire des Banû Ka'b » (2) ! Lors de la razzia des Banû al-Muṣṭaliq, en l'an 6 de l'hégire, alors que le Prophète était en route, un vent très fort souffla ; ses compagnons eurent peur. Il leur dit : « N'ayez crainte ; s'il souffle (si fort), c'est (pour annoncer) la mort d'un grand personnage parmi les infidèles ». C'était la mort, à Médine, du juif Rafâ'a b. Zayd, bien en vue chez les Banû Qaynuqâ' (3).

Dans le *K. al-Maṭar wa-s-saḥâb*, Ibn Durayd rapporte que le Prophète, se trouvant un jour au milieu de ses compagnons, fut interrogé par ces derniers sur un nuage qui passait : « Voici un nuage, ô Envoyé de Dieu, lui disent-ils ! — Comment en voyez-vous les bases, demanda-t-il ? — Quelles sont belles et solides, s'exclament-ils ! — Comment en voyez-vous la masse ? — Qu'elle est belle et bien arrondie ! — Comment en voyez-vous les bords supérieurs ? — Qu'ils sont beaux et bien droits ! — Comment en voyez-vous les éclairs, brillent-ils bien légèrement ou déchirent-ils (les nuages) ? — Ils déchirent (les nuages). — Comment en voyez-vous le noir ? — Qu'il est beau et qu'il est bien foncé » ! Alors, le Prophète conclut : « C'est la pluie » ! Ses compagnons lui dirent : « Nous ne trouvons pas que ce qui est de toi (= le Coran) est plus éloquent ! — Et pourquoi pas ? Le Coran fut révélé dans ma langue, en un arabe éloquent » (4).

1. *'anân*, syr. *'nônô*. héb. *'anân*, qui indiqua anciennement le ciel et les nuages qui le couvrent (comp. le sumérien *Anu*), servit à la formation du nom du devin, *me'ônên*, chez les Hébreux pasteurs et agriculteurs qui devaient accorder autant d'importance que les descendants d'Ismaël, sinon plus, à l'observation divinatoire des phénomènes météorologiques (*cf.* W. R. Smith, *J. of Ph.* 14/1885, 115).

2. Ibn Hišâm 806, l.12 *sq.* ; Ṭabarî, I³, 1622.

3. Ibn Hišâm, 727.

4. Cité *ap.* Alûsî, *Bulûġ*, III, 247 ; comp. Râzî, *ap.* Mourad, *op. cit.*, 16 (mutilé), citant le même récit, sous une forme abrégée, d'après le *Ġarîb* d'Abû 'Ubayd. Alûsî reproduit, à la suite et de la même source, une quinzaine de récits semblables, puisés, la plupart du temps, dans Aṣma'î, relatant des descriptions, faites par des Bédouins, des diverses caractéristiques des phénomènes météorologiques précédant la chute de la pluie. Ces textes n'ont qu'un intérêt lexicographique.

Parmi les propriétés (*ḫiṣâl*) du *ḥaram*, al-Ǧâḥiẓ [1] mentionne la suivante : « Si la pluie mouille la porte (du sanctuaire) qui est du côté de l'Iraq, la fertilité et la pluie seront, cette année-là, du côté de l'Iraq ; si la pluie mouille tous les côtés du sanctuaire, la pluie et la fertilité seront communes à tous les pays ».

Citons, enfin, un texte démontrant le rôle de pilier du cosmos attribué par les anciens Arabes au système des *anwâ'*. Parmi les pronostics annonçant la venue du Prophète, on nota la fréquence des étoiles filantes. Un quartier de Ṯaqîf fut le premier à s'en inquiéter. L'un d'entre eux, ʿAmr b. Umayya b. ʿIlâǧ, le plus perspicace (*adhâ*) des Arabes et celui d'entre eux dont les opinions acquéraient valeur de maximes (*ankarahâ ra'yan*), fut interrogé à ce sujet. « Regardez, répondit-il ! Si les étoiles qui sont lancées ne sont autres que les signes stellaires (*maʿâlim an-nuǧûm*) qui nous guident sur terre et sur mer et qui nous font connaître les *anwâ'* de l'été et de l'hiver, dans le but d'améliorer la vie quotidienne des hommes, ce sera, par Dieu, le ploiement (*ṭayy*) du monde et la mort des créatures qui y vivent ; si, par contre, il s'agit d'autres étoiles, les premières étant intactes, ce sera pour un dessein de Dieu sur ses créatures ; mais quel est-il » [2] ?

La prévision météorologique

En dehors de la littérature des *anwâ'*, un témoignage de Râzî atteste que les Arabes, en raison de leur besoin incessant d'eau et de pluie, étaient passés maîtres dans l'art d'inspecter le ciel et de supputer les chances de pluie. « Ils observaient, dit-il, attentivement l'état des nuages et des éclairs et suivaient les lieux où tombait la pluie. Il est certain que, grâce à leurs nombreuses expériences, ils réussirent à fixer les règles générales de pareils phénomènes et à savoir que si telle forme particulière et tel aspect déterminé des nuages se réalisaient, il y aurait chute de pluie, sinon la pluie ne tomberait pas. L'ensemble de ces inductions est subordonné aux conditions suivantes : 1. (Connaître) la région d'origine du nuage, ainsi que l'état de la région opposée. 2. Savoir si le nuage est léger ou épais. 3. Connaître la couleur du nuage. 4. Connaître la nature des vents. 5. Connaître la nature des éclairs. Quand toutes ces conditions sont réunies, ils arrivent à savoir si tel nuage est chargé de pluie abondante ou légère, quel éclair est stérile et lequel annonce la pluie. À mesure que leurs expériences en cette

1. *Ḥayawân*, III, 43.
1. IBN HIŠÂM, 131.

matière s'accrurent, ils sont devenus capables d'émettre des prévisions certaines » [1].

En définitive, ar-Râzî ne fait que résumer les règles empiriques du *ʿilm al-anwâ*, auquel se rattachent toutes les pratiques divinatoires relatives aux phénomènes atmosphériques. La fixation par écrit de telles traditions, à l'époque islamique, a dû leur enlever leur caractère à la fois païen et divinatoire. Leur appartenance au culte astral de l'Arabie ancienne peut, cependant, être inférée de la condamnation dont fut l'objet, de la part de la Tradition, la croyance que les astres étaient la cause efficiente de la chaleur, du froid, du tonnerre, de l'éclair et surtout de la pluie [2].

Il ressort de l'ensemble de ces procédés physiognomoniques, assez disparates, mais unis par des liens méthodologiques et analogiques, que le champ d'investigation du devin s'étendait à tous les phénomènes réellement ou apparemment statiques de la nature. Il en relève les marques qui lui permettent de décéler des particularités, voilées aux yeux des personnes non averties, et d'en déduire des indications relatives à l'avenir ou au présent des individus ou de la collectivité.

Le chapitre qui va suivre, démontrera que les phénomènes dynamiques ont permis à la fantaisie du devin d'atteindre le maximum de ses possibilités. Aussi fluides que son imagination, ces phénomènes, en perpetuel devenir, se prêtent admirablement à l'esprit conjectural des apodoses divinatoires ; car il suffit du plus imperceptible des changements, affectant la donnée toujours précise de la protase, pour que la portée de l'omen change et pour qu'en même temps, la science et le prestige du devin soient saufs !

1. *Cf. ap.* MOURAD, *op. cit.*, 16 ; trad., 84 *sq.* AR-RÂZÎ parle, à la suite, de la supercherie des faiseurs de pluie hindous qui prétendent écarter la grêle ou détourner un nuage du lieu normal de sa chute. Pour les faiseurs de pluie en Arabie, *cf.* T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. I.
2. *Cf.* T. FAHD. *loc. cit.* ; PELLAT, in *Arabica* 2/1955, 34 ; BUḪÂRÎ, éd. Bûlâq, I, 136, où le Prophète fait dire à Dieu : من قال مطرنا بفضل الله و رحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب ، واما من قال مطرنا بنؤ كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب .

Appendice au chapitre III, § 6

Table de concordance du *Περὶ παλμῶν* du Ps.-Mélampos [1] et du *Tafsîr al-iḫtilâǧât*, selon le ms. de Strasbourg 4212, *fol.* 260v-264v [2]. Nous ne retiendrons que l'énumération des membres et parties du corps, nous désintéressant des significations divinatoires de leurs pulsations. La numérotation française indique l'ordre de succession des paragraphes dans le texte grec, que nous suivons et auquel nous référons celui du texte arabe qui, de ce fait, a une numérotation perturbée.

Désignations des membres et parties du corps en grec		**Désignations des membres et parties du corps en arabe**
1. *Κορυφή*	sommet de la tête (crâne)	٨ — الجمجمة
2. *Κεφαλή*	chevelure [3] tête	
3. *Κεφαλή ὅλη* [4]	toute la tête	١٠ — جميع الرأس
	partie antérieure de la tête	١ — مقدم الرأس
4. *Κεφαλῆς τὸ ὄπισθεν μέρος μέχρι τοῦ κύκλου*	partie postérieure de la tête jusqu'au sommet	٢ — مؤخر الرأس

1. Selon l'éd. de Diels, *loc. cit.*, 1907, pp. 23-32, dans la version A qui comprend 187 (en retrancher nº 3 et y ajouter nos 52 et 81) paragraphes, alors que la version P (*ib.* 34-48) n'en comprend que 155.
2. Cette recension comprend 122 paragraphes, alors que celle de Berlin 4259, trad. en allem. par J. Lippert et F. Kern, *ap.* Diels, *op. cit.*, 1908, 58-71, n'en comprend que 120.
3. Comme l'indiquent les présages concernant les cheveux qui se redressent et ceux qui frissonnent un bon moment. En règle générale, la traduction littérale est faite suivant l'arabe.
4. Le nº 3 du texte grec de Diels ne constitue pas une rubrique indépendante mais une variante d'interprétation.

[*Βρέγμα τὸ δεξιόν*]	fontanelle droite	٣ — اليافوخ الايمن
[*Βρέγμα τὸ ἀριστερόν*]	fontanelle gauche	٤ — اليافوخ الايسر
	entre les deux fontanelles	٥ — ما بين [اليافوخين
5. *Κεφαλῆς τὸ δεξιὸν μέρος*	côté droit de la tête	٦ — شق الرأس الايمن
6. *Κεφαλῆς τὸ ἀριστερὸν μέρος*	côté gauche de la tête	٧ — شق الرأس الايسر
7. *Ἐγκέφαλος*	cerveau	٩ — ام الرأس
8. *Μέτωπον*	front	١١ — الجبهة باسرها
9. *Μετώπου τὸ δεξιὸν μέρος*	côté droit du front	
10. *Μετώπου τὸ ἀριστερὸν μέρος*	côté gauche du front	
11. *Μετώπου τὸ μέσον*	milieu du front	
12. *Κρόταφος δεξιός*	tempe droite	١٢ — الصدغ الايمن
13. *Κρόταφος εὐώνυμος*	tempe gauche	١٣ — الصدغ الايسر
14. *Ὀφρὺς δεξιά*	sourcil droit	١٥ — الحاجب الايمن
15. *Ὀφρὺς ἀριστερά*	sourcil gauche	١٦ — الحاجب الايسر
	les deux sourcils	١٧ — الحاجبان
16. *Ὀφρύων τὸ μέσον*	entre les deux sourcils	١٤ — بين الحاجبين
17. *Ὀφθαλμὸς δεξιός*	œil droit	٢٦ — العين اليمنى كلها
18. *Ὀφθαλμοῦ δεξιοῦ τὸ ἄνω βλέφαρον*	cil supérieurde l'œil droit	٢٢ — جفن العين اليمنى من فوق
19. *Ὀφθαλμοῦ δεξιοῦ τὸ κάτω βλέφαρον*	cil inférieur de l'œil droit	٢٥ — جفن العين الايمن الاسفل
20. *Ὀφθαλμοῦ δεξιοῦ κανθός*	coin de l'œil droit	١٨ — آماق [1] العين اليمنى
21. *Ὀφθαλμὸς ἀριστερός*	œil gauche	٢٧ — العين اليسرى كلها
22. *Ὀφθαλμοῦ ἀριστε-*	cil supérieur de l'œil	٢٣ — جفن العين اليسرى

1. Plur. de مأق, « angle intérieur de l'œil » (comp. les nos 23-24).

	ροῦ τὸ ἄνω βλέφαρον	gauche	من فوق
23.	*Ὀφθαλμοῦ ἀριστεροῦ ὁ δεξιὸς κανθὸς (ἤγουν ὁ πρὸς τὴν ῥῖνα)*	coin droit de l'œil gauche (càd. celui du côté du nez)	١٩ — آماق العين اليسرى
24.	*ὁ δὲ ἀριστερός*	coin gauche (de l'œil gauche)	
25.	*Ὀφθαλμοῦ ἀριστεροῦ τὸ κάτω βλέφαρον*	cil inférieur de l'œil gauche	٢٤ — جفن العين الايسر الاسفل
26.	*Ὀφθαλμοῦ ἀριστεροῦ ὁ κανθὸς ἢ ὁ βόλος* (1)	coin de l'œil gauche	
		arrière de l'œil droit	٢٠ — مؤخر العين اليمنى
27.	*Ὀφθαλμοῦ ἀριστεροῦ ἡ οὐρά*	arrière de l'œil gauche	٢١ — مؤخر العين اليسرى
28.	*Ῥινὸς δεξιὸν μέρος*	côté droit du nez	٢٩ — قصبة الانف اليمنى
29.	*Ῥινὸς ἀριστερὸν μέρος*	côté gauche du nez	٣٠ — قصبة الانف اليسرى
30.	*Το μέσον τῆς ῥινός*	milieu du nez	٣١ — قصبة ارنبة الانف
31.	*Ῥὶς ὅλη*	tout le nez	٢٨ — الانف كلها
32.	*Τὸ ἄκρον τοῦ ἀριστεροῦ μέρους τῆς ῥινός*	l'extrême pointe du côté gauche du nez	
33.	*Μυκτὴρ δεξιός*	narine droite	
34.	*Μυκτὴρ ἀριστερός*	narine gauche	
35.	*Τὸ μέσον τοῦ μυκτῆρος*	milieu de la narine	
36.	*Μῆλον δεξιόν*	pommette droite	٣٤ — الوجنة اليمنى
37.	*Μῆλον ἀριστερόν*	pommette gauche	٣٥ — الوجنة اليسرى
38.	*Χεῖλος τὸ ἄνωθεν*	lèvre supérieure	٤٤ — الشفة العليا

1. Om. *ὀφθαλμοῦ δεξιοῦ ἡ οὐρά* (comp. version P, *ap.* Diels, 35, nº 15 : *τοῦ αὐτοῦ ἡ οὐρά*).

39.	*Χεῖλος τὸ κάτω*	lèvre inférieure	٤٥ — الشفة السفلى
	[γωνία δεξιά]	angle droit	٤٦ — الزوايا من جانب الايمن
	[γωνία ἀριστερά]	angle gauche	٤٧ — الزوايا من جانب الايسر
40.	*Σιαγὼν δεξιά*	mâchoire droite	٣٦ — جانب اللحية الايمن
41.	*Σιαγὼν ἀριστερά*	mâchoire gauche	٣٧ — جانب اللحية الايسر
42.	*Γνάθος δεξιά*	joue droite	٣٢ — الخد الايمن
43.	*Γνάθος ἀριστερά*	joue gauche	٣٣ — الخد الايسر
44.	*Ὠτίον δεξιόν*	oreille droite	٤٠ — الاذن اليمنى
45.	*Ὠτίον ἀριστερόν*	oreille gauche	٤١ — الاذن اليسرى
46.	*Ὠτίον δεξιοῦ τὸ ἔσωθεν*	intérieur de l'oreille droite	
47.	*Ὠτίον λαιοῦ τὸ ἔσωθεν*	intérieur de l'oreille gauche	
48.	*Γενεῖον τὸ δεξιόν*	menton droit	٣٨ — الهادفة اليمنى
49.	*Γενεῖον τὸ ἀριστερόν*	menton gauche	٣٩ — الهادفة اليسرى
50.	*Γένειον ὅλον*	tout le menton	٤٨ — الذقن باسرها
51.	*Οὐρανίσκος*	palais	
52.	*τὸ δὲ εὐώνυμον* (1)	côté gauche	
53.	*Βρόγχος*	gorge	٤٩ — الحلقوم كله
54.	*Ὀδόντες*	dents	٤٢ — الفم كله (؟)
55.	*Στόμα*	bouche	٤٣ — اللسان كلها (؟)
56.	*Καρδία* (comp. nº 112)	orifice supérieur de l'estomac (?)	
57.	*Τραχήλου τὸ δεξιὸν μέρος*	côté droit du cou	٥٠ — جانب العنق الايمن
58.	*Τραχήλου [τὸ] ἀριστερὸν μέρος*	côté gauche du cou	٥١ — جانب العنق الايسر
		Le cou tout entier	٥٢ — العنق كله
59.	*Φάρυγγος τὸ δεξιὸν μέρος*	côté droit du gosier	
60.	*Φάρυγγος τὸ λαιὸν μέρος*	côté gauche du gosier	

1. Non numéroté *ap.* Diels. Il y a là manifestement une lacune dans le texte grec.

61. *Αὐχένος δεξιὸν μέρος*	côté droit de la nuque	
62. *Τὸ δὲ εὐώνυμον*	côté gauche	
63. *<Κατακλεὶς δεξιά>* (1)	targette droite	
64. *Ἡ δ' εὐώνυμος*	targette gauche	
65. *Ὦμος δεξιός*	épaule droite	٥٣ — المنكب الايمن
66. *Ὦμος λαιός*	épaule gauche	٥٤ — المنكب الايسر
67. *Ὤμου τὸ μέσον* (2)	milieu de l'épaule omoplate droite	٧٩ — الكتف الايمن
68. *Ὠμοπλάτη εὐώνυμος*	omoplate gauche	٨٠ — الكتف الايسر
69. *τὸ δὲ τῆς εὐωνύμου ὠμοπλάτης δεξιόν*	côté droit de l'omoplate gauche	
70. *τὸ μέσον τῶν ὠμοπλατῶν*	entre les omoplates	
71. *Ἀκρώμιον δεξιόν*	acromion droit	
72. *Βραχίων δεξιός*	bras droit	٥٧ — العضد الايمن
73. *Βραχίων εὐώνυμος*	bras gauche	٥٨ — العضد الايسر
74. *Μῦς δεξιός*	biceps droit	٥٩ — ظاهر العضد الايمن
75. *Ὁ δὲ εὐώνυμος*	biceps gauche	٦٠ — ظاهر العضد الايسر
76. *Ἀγκὼν δεξιός*	coude droit	٦١ — لمرفق الايمن
77. *Ὁ δὲ εὐώνυμος*	coude gauche	
78. *Πῆχυς δεξιός*	avant-bras droit	٦٣ — الذراع الايمن
79. *Ὁ δὲ εὐώνυμος*	avant-bras gauche	٦٤ — الذراع الايسر
80. *Χεὶρ δεξιά*	main droite	٧٧ — اليد اليمنى كلها
81. *Ἡ δὲ εὐώνυμος* (3)	main gauche	٧٨ — اليد اليسرى كلها
82. *Καρπὸς δεξιός*	poignet droit	
83. *Ὁ δὲ εὐώνυμος*	poignet gauche	
84. *Ἀντίχειρ δεξιός*	pouce droit	٦٧ — ابهام اليد اليمنى

1. *Om.* A ; *cf.* P (*ap.* Diels, 36, n° 46).
2. *Om.* *Ὠμοπλάτη δεξιά* (comp. P. *ap.* Diels, 36, n° 50).
3. Non numéroté *ap.* Diels.

85. *Ὁ δὲ εὐώνυμος*	pouce gauche	٦٨ — ابهام اليد اليسرى
86. *Τὸ πλάγιον τῆς χειρός*	flanc de la main (droite)	
87. *Τὸ τῆς ἀριστερᾶς χειρός*	flanc de la main gauche	
88. *Χειρὸς δεξιᾶς τὸ μέσον*	paume de la main droite	٦٥ — الراحة اليمنى
89. *Τῆς δὲ εὐωνύμου*	paume de la main gauche	٦٦ — الراحة اليسرى
90. *Τὸ ἐπάνω τῆς δεξιᾶς χειρός* (1)	dos de la main droite	
91. *Δάκτυλος μικρὸς τῆς δεξιᾶς χειρός*	auriculaire de la main droite	٧٥ — خنصر اليد اليمنى
92. *Ὁ μετὰ τὸν μικρὸν δεύτερος δάκτυλος τῆς δεξιᾶς χειρὸς ὁ καλούμενος παράμεσος*	annulaire	٧٣ — بنصر اليد اليمنى
93. *Δάκτυλος ὁ τρίτος τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἤτοι ὁ μέσος*	majeur	٧١ — وسط اليد الايمن (2)
94. *Δάκτυλος τέταρτος*	index	٦٩ — سبابة اليد اليمنى
95. *Δάκτυλος ὁ μέγας ὁ καὶ ἀντίχειρ καλούμενος* (cf. n° 84)		
96. *Ὄνυχες τῆς δεξιᾶς χειρός*	ongles de la main droite	
97. *Ὄνυξ τοῦ μικροῦ δακτύλου τῆς δεξιᾶς χειρός*	ongle de l'auriculaire	
98. *Ὁ τοῦ δευτέρου*	ongle de l'annulaire	
99. *Ὁ τοῦ τρίτου καὶ τοῦ τετάρτου*	ongles du majeur et de l'index	

1. *Om.* *Τὸ ἐπάνω τῆς εὐωνύμου* ; comp. *Parisinus gr.* 2154.
2. Cette rubrique et celle du n° 103 (ar. 72) répondraient bien aux n°s 64 et 65 de P (*ap.* Diels, 36) : « creux de la main... » ; mais sa place, dans le texte arabe, au milieu des noms des doigts, incite à voir dans وسط, une erreur pour وسطى, nom du majeur (comp. n°s 184 et 185).

100. *Ὁ τοῦ μεγάλου*	ongle du pouce	
101. *Δάκτυλος μικρὸς εὐωνύμου χειρός*	auriculaire de la main gauche	٧٦ — خنصر اليد اليسرى
102. *Ὁ δεύτερος αὐτῆς ἐγκληματικός*	annulaire de la main gauche (dit l'*accusateur*)	٧٤ — بنصر اليد اليسرى
103. *Ὁ μέσος* (1)	majeur de la main gauche	٧٢ — وسط اليدالايسر (cf. nº 93, n. 12)
	pouce de la main gauche	٧٢ — سبابة اليد اليسرى
104. *Ὁ μέγας τῆς εὐωνύμου*	*cf.* nº 85	
105. *Ὄνυχες εὐωνύμου χειρός*	ongles de la main gauche	
106. *Μάλη δεξιά*	aisselle droite	٥٥ — الابط الايمن
107. *Καὶ ἡ εὐώνυμος*	aisselle gauche	٥٦ — الابط الايسر
108. *Μασθὸς δεξιός*	sein droit	٨١ — الثدي الايمن
109. *Μασθὸς εὐώνυμος*	sein gauche	٨٢ — الثدي الايسر
110. *Μασθοῦ τὸ μέσον*	milieu du sein	
111. *Στῆθος*	poitrine	٨٣ — الصدر كله
112. *Καρδία* (comp. nº 56)	cœur	٨٤ — الفؤاد كله
113. *Γαστήρ*	ventre	٩٢ — السرة كلها
114. *Κοιλία*	bas-ventre	٩٣ — ما بين السرة والعانة
115. *Κοιλίας δεξιὸν μέρος*	côté droit du bas-ventre	
116. *Λαγὼν δεξιός*	flanc droit	٨٥ — الجنب الايمن
117. *Λαγὼν εὐώνυμος*	flanc gauche	٨٦ — الجنب الايسر
118. *Πλευρὰ δεξιά*	hanche droite	٨٧ — الخاصرة اليمنى
119. *Πλευρὰ εὐώνυμος*	hanche gauche	٨٨ — الخاصرة اليسرى
120. *Σπλήν*	rate	
121. *Ἧπαρ*	foie	
122. *Ἰσχίου τὸ δεξιὸν μέρος*	côté droit de l'échine	٨٩ — المتن الايمن

1. *Om. Δάκτυλος τέταρτος τῆς εὐωνύμου χειρός*; comp. P (*ap.* Diels, 37, nº 77) : *Δάκτυλος ὁ παρὰ τὸν μέσον.*

123. *Ἰσχίου τὸ εὐώνυμον μέρος*	côté gauche de l'échine	٩٠ — المتن الايسر
124. *Ῥάχεως τὰ δεξιά*	lombes du côté droit	
125. *Νῶτος δεξιός* (*cf.* nº 122)	côté droit de l'épine dorsale	
126. *Ὁ δ' εὐώνυμος* (*cf.* nº 123)	côté gauche le dos	 ٩١ — الظهر
127. *Βάλανος*	pénis	٩٤ — الذكر
128. *Ἀκρῶμος*	(sa) tête (?)	
129. *Ὄρχις δεξιός*	testicule droit	٩٥ — البيضة اليمنى
130. *Ὄρχις εὐώνυμος*	testicule gauche	٩٦ — البيضة اليسرى
131. *Πυγὴ δεξιά*	fesse droite	٩٧ — الالية اليمنى
132. *Πυγὴ εὐώνυμος*	fesse gauche	٩٨ — الالية اليسرى
133. *Δακτύλιος*	anus	
134. *Κοτύλη δεξιά*	col du fémur droit	٩٩ — الورك الايمن
135. *Κοτύλη εὐώνυμος*	col du fémur gauche	١٠٠ — الورك الايسر
136. *Γλουτὸς δεξιός*	*cf.* nº 131	
137. *Καὶ ὁ εὐώνυμος*	*cf.* nº 132	
138. *Βουβὼν δεξιός*	aîne droite	
139. *Βουβὼν εὐώνυμος*	aîne gauche	
140. *Μηρὸς δεξιός*	cuisse droite	١٠١ — الفخذ الايمن
141. *Μηρὸς εὐώνυμος*	cuisse gauche	١٠٢ — الفخذ الايسر
142. *Ὀπισθομήριον δεξιόν*	face postérieure de la cuisse droite	
143. *Ὀπισθομήριον εὐώνυμον*	face postérieure de la cuisse gauche	
144. *Γόνυ δεξιόν*	genou droit	١٠٣ — الركبة اليمنى
145. *Γόνυ εὐώνυμον*	genou gauche	١٠٤ — الركبة اليسرى
146. *Ἀγκύλη δεξιά*	jarret droit	
147. *Ἡ δὲ εὐώνυμος*	jarret gauche	
148. *Κνήμη δεξιά*	partie supérieure de la jambe droite	١٠٥ — الساق الايمن
149. *Ἡ δὲ εὐώνυμος*	partie supérieure de la jambe gauche	١٠٦ — الساق الايسر

150.	*Ἀντικνήμιον δεξιόν*	partie inférieure de la jambe droite	
151.	*Τὸ δὲ εὐώνυμον*	partie inférieure de la jambe gauche	
152.	*Γαστροκνήμιον δεξιόν*	mollet droit	
153.	*Τὸ δὲ εὐώνυμον*	mollet gauche	
154.	*Κερκὶς δεξιά*	tibia droit	
155.	*Ἡ δὲ εὐώνυμος*	tibia gauche	
156.	*Σφυρὸν δεξιόν*	cheville du pied droit	١٠٧ — الكعب الايمن
157.	*Τὸ δὲ εὐώνυμον*	cheville du pied gauche	١٠٨ — الكعب الايسر
158.	*Ἀστράγαλος δεξιοῦ ποδός*	astragale du pied droit	
159.	*Καὶ ὁ τοῦ εὐωνύμου*	astragale du pied gauche	
160.	*Πτέρνα δεξιά*	talon droit (*ʿaqib*)	
161.	*Καὶ ἡ τοῦ εὐωνύμου*	talon gauche	
162.	*Τὸ κοῖλον τῶν δύο ποδῶν*	partie concave (*aḫmaṣ*) des deux pieds	
163.	*Τὸ δὲ τοῦ εὐωνύμου*	celle du pied gauche	
164.	*..τὸ κοῖλον τοῦ δεξιοῦ ποδός*	celle du pied droit	
165.	*Ταρσὸς δεξιός*	tarse du pied droit	
166.	*Ὁ δὲ εὐώνυμος*	tarse du pied gauche	
167.	*Πέλμα δεξιόν*	plante du pied droit	١٠٩ — باطن [ال]قدم اليمنى
168.	*Τὸ δὲ εὐώνυμον*	plante du pied gauche	١١٠ — باطن قدم اليسرى
		pied droit	١١١ — القدم اليمنى
		pied gauche	١١٢ — القدم اليسرى
169.	*Τὸ πλάγιον τοῦ βήματος τοῦ δεξιοῦ ποδὸς τὸ ἔξω*	flanc externe du pas du pied droit	
170.	*Τὸ δὲ τοῦ εὐωνύμου*	celui du pied gauche	

171.	*Δάκτυλος μικρὸς τοῦ δεξιοῦ ποδός*	petit doigt du pied droit	١٢١ — خنصر الرجل اليمنى
172.	*Ὁ δεύτερος*	le deuxième	١١٩ — بنصر الرجل اليمنى
173.	*Ὁ τρίτος καὶ μέσος*	le troisème ou médius	١١٧ — وسطى الرجل اليمنى
174.	*Καὶ ὁ μετ' αὐτόν*	le suivant (= quatrième)	١١٥ — سبابة الرجل اليمنى
175.	*Ὁ μέγας*	pouce (du pied droit)	١١٣ — ابهام الرجل اليمنى
176.	*Ὄνυχες δεξιοῦ ποδός*	ongles du pied droit	
177.	*Ὁ τοῦ μικροῦ δακτύλου ὄνυξ*	ongle du petit doigt	
178.	*Ὁ τοῦ δευτέρου*	celui du deuxième	
179.	*Ὁ τοῦ τρίτου*	celui du troisième	
180.	*Ὁ τοῦ τετάρτου*	celui du quatrième	
181.	*Ὁ τοῦ πέμπτου*	celui du cinquième	
182.	*Δάκτυλος μικρὸς εὐωνύμου ποδός*	petit doigt du pied gauche	١٢٢ — خنصر الرجل اليسرى
183.	*Ὁ δεύτερος*	le deuxième	١٢٠ — بنصر الرجل اليسرى
184.	*Ὁ μέσος*	celui du milieu	١١٨ — وسطى الرجل اليسرى
185.	*Ὁ τέταρτος*	le quatrième	١١٦ — سبابة الرجل اليسرى
186.	*Ὁ μέγας*	pouce (du pied gauche)	١١٤ — ابهام الرجل اليسرى
187.	*Ὄνυχες ἀριστεροῦ ποδός*	ongles du pied gauche	
188.	*Ὅλον τὸ σῶμα*	le corps tout entier	

Lacunes du texte arabe comparé au texte grec.

Nos 2 (chevelure), 9-11 (dr., gauche, milieu du front), 26 (angle de l'œil gauche), 32-35 (extrême pointe gauche du nez, les deux narines et entre elles), 46-7, intérieur des deux oreilles, 51 (palais), 52 (côté gauche), 56 (orifice supérieur de l'estomac), 59-64 (dr. et g. du gosier, de la nuque et de la targette), 69-70 (g. de l'omoplate dr., entre les deux omoplates), 71 (acrimon dr.), 82-3 (les deux poignets), 86-7 (flanc des deux mains), 90 (dos de la main), 95 (= 84), 96-100 (ongles de la main dr.), 104 (= 85), 105 (ongles de la main), 110 (entre les deux seins), 115 (bas-ventre dr.), 120 (rate), 121 (foie), 124 (lombes dr.), 125-6 (= 122-3), 128 (tête du pénis), 133 (anus), 136-7 (= 131-2), 142-3

(postérieur des deux cuisses), 146-7 (les deux jarrets), 150-1 (inférieur des deux jambes), 152-3 (les deux mollets), 154-5 (les deux tibias), 158-9 (les deux astragales), 160-1 (les deux talons) 162-4 (partie concave des deux pieds), 165-6 (les deux tarses), 169-70 (flanc externe des deux pieds), 176-81 (ongles du pied dr.), 187 (ongles du pied g.), 188 (le corps tout entier).

Lacunes du texte grec comparé au texte arabe.

Nos (numérotation arabe) 3-5 (les deux fontanelles et entre elles), 17 (les deux sourcils ensemble), 20 (arrière de l'œil dr.), 46-7 (angles des lèvres), 52 (le cou tout entier), 70 (index g.), 79 omoplate dr.), 91 (dos), 111-2 (les deux pieds).

De la comparaison des deux séries de lacunes, il ressort que, pour l'essentiel, les deux textes sont identiques. Les soixante-dix-neuf (1) paragraphes supplémentaires du texte grec ne sont généralement que des développements souvent incohérents ou des répétitions sous d'autres dénominations ; ils permettent de conclure que la recension qui nous est parvenue, est le fruit d'une compilation. Le traducteur arabe devait disposer d'un manuscrit grec beaucoup plus sobre et les treize additions que le texte arabe apporte, peuvent être aisément considérées, pour la plupart, comme résultant de lacunes accidentelles ou de la fusion de deux rubriques en une seule.

Du contenu des présages, on ne peut tirer aucune conclusion valable. Les concordances sont générales et vagues (2). Quelquefois, les présages sont les mêmes (3) ; d'autres fois, ils sont opposés (4) ; mais, ils sont

1. Ce chiffre est obtenu par la soustraction des 109 (122-13 additions) paragraphes arabes des 188 paragraphes grecs.

2. Comp., par ex., nos 15 : *ἀγαθὸν πολὺ σημαίνει, ἀπροσδόκητον* et سرور وغبطة ، قرة عين ... ; 37 : *κατὰ πάντα ἀγατὸν δηλοῖ* et سرور وفرح ... ; 43 : *κακοπάθειαν δηλοῖ* et مرض خفيف ; 81 : *πρᾶξιν δηλοῖ μεγάλη* et سرور وتيمن ، اجلال وتعظم عند الملوك ...

3. Comp. par ex., nos 38 : *διάκρισιν πρός τινα καὶ νίκην σημαίνει* et يخاصم ويظفر ; 55 : *ὄψεται τινὰ διὰ πολλοῦ τοῦ χρόνου ἐφ' ᾧ καὶ χαρήσεται* et (ar. 42 que nous avons mis, à cause de *kulluh*, en face du no 54) غايب يقدم عليه ، ترد عليه مسرة ... ; 58 : *ἀγαθόν* et خير ; 82 : *πλοῦτον σημαίνει* et يكثر ماله ...

4. Comp., par ex., nos 22 : *πρᾶξιν καὶ ὑγείαν* et بكاء يناله ، مرض شديد ... ; 23 : *λύπας δηλοῖ* et مولود تقر به عينه ... .

généralement exprimés par un vocabulaire tout à fait équivalent. En effet, et le grec et l'arabe parlent de gain et de perte, d'amitié et d'inimitié, de succès et d'échec, de joie et de tristesse, de richesse et de pauvreté, d'honneur et de déshonneur, d'élévation et d'abaissement, de voyage heureux ou malheureux, du retour d'un absent, de la naissance d'enfants, de bonne ou mauvaise santé, de maladie et de guérison, de bonnes ou mauvaises nouvelles, etc.. La ressemblance de ce vocabulaire est frappante ; une table de concordance en rendrait parfaitement compte ; mais pour notre propos, elle serait aussi inutile que fastidieuse.

CHAPITRE QUATRIÈME

LES OMENS

Omnino apud veteres, qui rerum potiebantur, iidem auguria tenebant.
CICÉRON, *De Div.* I, 39.

Variétés et divisions

Fruits du mouvement et de la direction, les omens émergent de tous les ordres de la nature. Les trois règnes animal, végétal et minéral, fournissent, en effet, le *corpus* de signes omineux le plus riche, le plus varié et le plus illimité qui puisse exister. L'imagination des hommes et leur esprit d'observation ont déjà largement puisé à ce fonds intarissable, sans que l'on puisse prétendre en connaître toutes les possibilités. D'où la variété infinie des procédés et la prédominence de tels ou tels aspects, suivant les caractéristiques des régions, leurs faunes, leurs flores et les mœurs de leurs habitants.

Pour essayer de voir clair dans l'immense fatras de présages enregistrés dans l'ensemble de la production littéraire arabe, nous recourrons aux deux grandes divisions suivantes, établies en fonction des signes existants :

1. Omens animaux ou *ʿiyâfa* (*ṭîra* et *zaǧr*)
2. Omens humains ou *fa'l* (onomatomancie, clédonisme, astrologie judiciaire).

Commençons par délimiter le sens et l'étendue du mot o m e n, tel qu'il est compris dans ce chapitre.

Le latin *omen*, « présage, augure, pronostic », équivalent des termes grecs *οἰωνός, κληδών, σημεῖον,* correspond aux quatre termes arabes *ʿiyâfa, ṭîra, zaǧr* et *fa'l.*

ʿIyâfa ou ornithomancie

La *ʿiyâfa*, de *ʿ w f*, qui indique essentiellement les mouvements circulaires décrits par un oiseau qui plane et voltige (1), signifie, au sens strict, « ornithomancie ». En effet, la *ʿiyâfa* est l'art de tirer présage des noms des oiseaux, de leurs cris, de leur vol et de leur siège (2). Par nom, on entendait, chez les Grecs et les Romains, la catégorie à laquelle appartient l'oiseau observé : est-il des *τανυπτέρυχοι* ou *alites* (3) dont les modalités du vol constituent la matière principale du présage, ou bien est-il des *ᾠδικοί* ou *oscines* (4) dont les cris apportent le message divin ? Pour les premiers, on observait, en particulier, la manière de voler (*πτήσεσι*), l'altitude du vol (5), sa rapidité (6) et le bruit des ailes (*stridentibus alis*). Pour les seconds, on notait les diverses tonalités de la voix (*κλαγγαῖς*) et l'altitude à laquelle elles étaient perçues (7). Pour tous, on observait la façon de se percher (*καθέδραις*).

1. Ibn Durayd, 37 : عافت الطير ... اذا حامت على الشيء ; T'A *6*, 207. Comp. l'héb. et le syr. *ʿw f* (Ges.-Buhl, 572 *sq.* ; Qardâḥî, *Lubâb*, II, 252) ; dans les trois langues, le substantif *ʿawf* désigne l'oiseau tout court ou bien les *alites* (héb.) ou bien les oiseaux de proie servant à la chasse (*syr.*).

2. *Cf.* T'A *loc. cit.*, l. 24 *sqq.* ; وعفت الطير وغيرها من السوانح ... اي زجرتها وهو ان تعتبر باسائها ومساقطها وممرها وانوائها ، هكذا في سائر النسخ ومثله في العباب وهو غلط قلد المصنف فيه الصاغاني وانما تقدم ذكر المساقط واين مساقط الطير من مساقط الغيث ، فتأمل . والصواب (واصواتها) ، كما هو نص المحكم والتهذيب والصحاح ... فتتسعد او تتشام ...

3. Comme la buse, la pygargue, le faucon, l'aigle, le vautour.

4. Comme le corbeau, la corneille, le hibou, le pivert. Certains oiseaux, comme le pivert de Mars (*picus Martius*), le pivert de Feronia (*picus feronius*) et la mésange (*parra*), étaient à la fois des *alites* et des *oscines* (*cf.* Hopf, *Thierorakel*, 18).

5. À ce propos, on distingue deux catégories d'oiseaux : les « rameurs », oiseaux de haute volerie, aux mains liantes et au bec meurtrier, comme le gerfaut, le faucon, le sacre, le hobereau, l'émerillon, et les « voiliers », oiseaux de basse volerie, aux serres comprimantes et étouffantes, comme l'aigle, l'autour, l'épervier, le vautour, l'orfraie, le milan, la buse (*cf.* Jean Huber, *Observations sur le vol des oiseaux de proie*, Genève 1784, cité *ap.* Boissier, *Mantique babylonienne et mantique ḥittite*, 30-32).

6. On distinguait les *aves praepetes*, oiseaux à vol très rapide, et *aves interae*, oiseaux à vol lent (Hopf, *Thierorakel*, 18).

7. *Cf.* détails *ap.* Hopf, *op. cit.*, 18 *sqq.*

Rapide esquisse de l'ornithomancie gréco-romaine

Une autre notion importante intervenait dans l'appréciation des signes : la direction du vol. Le devin grec, attendant le passage des oiseaux, avait la face tournée vers le Nord (1) ; dans cette attitude, l'Orient était à sa droite et l'Occident à sa gauche. D'où les équations Orient = droite et Occident = gauche. De la sorte, les vols venant d'Orient (*δεξιοί*) étaient heureux (*αἴσιοι, αἴσιμοι, ἐναίσιμοι*), alors que ceux venant d'Occident (*ἔξεδροι*) étaient malheureux (*ἀποθύμιοι, ἀεικέλιοι, κωλυστροί*) (2). L'augure romain, du moins jusqu'à l'époque d'Auguste, se dirigeait, au contraire, vers le Sud, sans, toutefois, changer la portée du présage, puisqu'il appelait les signes favorables *sinistrae aves* (= *δεξιὸς ὄρνις*) et les signes défavorables *dextrae aves* (= *ἀριστερος ὄρνις*).

Le caractère faste ou néfaste des oiseaux dépendait de celui des divinités auxquelles ils étaient consacrés. C'est ainsi que la mésange, oiseau de mauvais augure, était consacré à Vesta, le pic, oiseau de bon augure, à Mars, l'aigle à Jupiter, l'orfraie à Sancus, la Corneille à Junon. Certains oiseaux étaient attachés à certaines personnes et à certaines circonstances : le pigeon et le roitelet étaient pour les rois, le cygne pour les bateliers, l'épervier pour les mariages et l'élevage du bétail. La simple apparition de tels oiseaux était favorable ou défavorable. De ce fait, il existait des oiseaux essentiellement de mauvais augure, les *dirae* (3), tels le hibou, l'oiseau incendiaire (*incendiaria avis*), l'oiseau qui perche du mauvais côté (*clivia avis*) et l'oiseau de nuit aux

1. L'endroit où il se tenait, était l'*οἰωνιστήριον*, appelé couramment le *θάκος* ou *θᾶκος* (Hopf, *op. cit.*, 12). L'augure romain se tenait la face vers le Sud, à l'intersection de deux lignes, le *cardo*, du Nord au Sud, et le *decumanus*, d'Est à Ouest, formées par rapport au lieu où il observait. Deux autres lignes, parallèles aux précédentes et formant avec elles un carré, délimitent le *templum*, espace céleste dans lequel devait avoir lieu l'inspection. Au milieu, c'est le *tabernaculum* ou *templum minus*, formé, du côté Sud, de la *pars antica* et, du côté Nord, de la *pars postica*. Après avoir posé une question déterminée aux dieux, l'augure se tenait à l'entrée du *tabernaculum* et attendait, assis, la réponse à sa question qui pouvait lui être donnée sous les auspices demandés (*auspicia impetrita*) ou bien sous des auspices fortuits (*auspicia oblativa*). Pour que les signes soient réellement efficaces, il fallait que la nature fût parfaitement calme, le ciel serein et l'air sans vent. Tous ces détails, réunis *ap.* Hopf, *op. cit.*, 17 *sqq.*, proviennent de Cicéron, *De divinatione*.

2. Hopf, *loc. cit.*

3. Appelés *adversae, arculae, diviae, inbrae, remores, funebres, lugubres* ou simplement, par euphémisme, *altrae* (Hopf, *op. cit.*, 19).

yeux phosphorescents (*spinturnix*), et d'autres essentiellement de bon augure, les *admissivae* ou *sinistrae*, sur lesquels il était inutile d'interroger le devin.

La plupart des présages tirés des quadrupèdes étaient de mauvais augure. On ne les provoquait pas. Parmi eux, nous trouvons le bœuf, le cheval, l'âne, le porc, le chien ; ils étaient tous considérés comme animaux donnant des oracles. Peu sont les présages qui nous ont été rapportés des quadrupèdes sauvages, tels la souris, la belette, le loup (1).

Cette esquisse de l'ornithomancie gréco-romaine, parfaitement organisée et soumise à des lois d'une grande précision, éclaire d'un jour nouveau l'ornithomancie arabe qui, à travers la masse des faits qui l'attestent, se présente à nous dans une telle confusion qu'il est difficile d'en fixer les lois et d'en saisir les principes.

Règles de l'ornithomancie arabe

Pourtant, l'existence de ces lois et principes ne fait point de doute. La définition que nous avons donnée ci-dessus de la *ʿiyâfa* en fournit les éléments essentiels. En effet, le *ʿâʾif* arabe (2) recourt aux mêmes critères que ses collègues grecs et romains, sans s'astreindre, cependant, à tous les détails techniques que le sédantarisme et la conception du lieu sacré imposèrent à l'art augural gréco-romain. Les points essentiels sur lesquels repose sa science, sont la nature des oiseaux, leur vol, leurs cris et leurs sièges.

Plusieurs oiseaux sont proverbialement connus par leur caractère funeste (3), tels *ṭayr al-ʿarâqîb* (4), *al-aḫyal* (5), *al-ġurâb* (6), *al-warqâʾ* (7),

1. *Ibid.*, 20 *sq.*

2. Appelé aussi *ḥâzî* ; *cf.* TʿA *10*, 87 *in fine* : حزا او حزى الطير زجرها وساقها. قال ابو زيد هو عندهم ان ينعق الغراب مستقبل رجل وهو يريد حاجة فيقول هو خير فيخرج او ينعق مستديره فيقول هذا شر فلا يخرج وان سنح له شيء عن يمينه تيمن به او عن يساره تشاءم به.

Comp. acc. *dâgil iṣṣurê* (Haldar, *Associations*, 7, n. 4). Sur le *ḥâzî*, *cf. supra*, p. 112 *sq.*

3. *Cf.* Maydânî, *Amṯâl*, éd. Ibr. Aḥdab, I, 321 *sqq.*

4. *Cf.* Damîrî, II, 121 : tout oiseau funeste est appelé de ce nom chez les Arabes ; al-Maydânî précise le sens de cette dénomination en ajoutant : « Tout oiseau dont on tire un mauvais présage pour les chameaux, est *ṭayr ʿurqûb* ; car il lui coupe le tendon » (TʿA *1*, 97, *in fine*). L'auteur du *Qâmûs* l'identifie avec *aš-šiqirrâq*,

az-zummaḫ/ǧ (1), *aṣ-ṣurad* (2). Mais nous ignorons si ce caractère leur était conféré par suite de leur consécration à des divinités néfastes. À en juger par les textes assyro-babyloniens (3) et les bas-reliefs des

« le rollier » (*cf.* B. E. Allouse, *aṭ-Ṭuyûr al ʿirâqiyya*, II, 260 *sqq.*), appelé aussi *al-aḫyal*, dont « les Arabes disaient : Si *al-aḫyal* se pose sur le chameau, il lui découvre le tendon » (TʿA *loc. cit.*). *Cf.* note suivante.

5. *Cf.* Damîrî, I, 24, et II, 66 *sq.* : *aš-šiqirrâq* « est un petit oiseau appelé *al-aḫyal* ; il est d'un beau vert, aussi grand qu'un pigeon ; sa couleur verte est belle et assez foncée et, sur ses ailes, il y a du noir. Les Arabes le considèrent comme de mauvais présage ; il hiverne et estive. On en trouve beaucoup en territoire byzantin, en Syrie et dans le Ḫurasân et ses environs. Il en existe (une variété) bigarrée de rouge, vert et noir... ; il s'éloigne des lieux habités et fréquente les collines et les sommets des montagnes... Al-Ǧâḥiẓ le considère comme une variété des corvidés » (comp. Allouse, *loc. cit.*). Cette description fait du *šiqirrâq* l'une des trois cents variétés de pics existant dans le monde. Peut-être s'agit-il du geai, appelé vulgairement *Abû Zurayq*, en raison de sa couleur verte. *Al-aḫyal* est aussi identifié au *ṣurad* (*cf. infra*, 511 *sq.*).

6. Sur le corbeau, *cf. Arabica*, 8/1961, 30 *sqq.*

7. *Cf.* TʿA *7*, 87, l.16 *sqq.*, où cette épithète est donnée à la chamelle dont le pélage sombre est mêlé de blanc. Sa chair est délicieuse ; mais elle n'est bonne ni pour la marche, ni pour le travail. C'est aussi la louve, de couleur verdâtre, et c'est, enfin, la colombe de couleur cendrée, mêlée de noir. C'est probablement le noir, considéré comme un défaut (*ʿayb*), qui justifie le mauvais présage. Comp. Allouse, *op. cit.*, II, 194 *sqq.*

---

1. Oiseau de proie qui était censé enlever les bébés de leur berceau (TʿA *2*, 158). Il perchait sur les fortins de Médine et disait quelque chose d'incompréhensible ; sa chair tuait tous ceux qui en mangeaient (*ib.* et Damîrî, II, 10).

2. Damîrî, II, 75 : قال ... ابو بكر بن الاعرابي انما نهى النبي صلعم عن قتله لان العرب كانت تتشاءم به ، فنهى عن قتله ليخلع عن قلوبهم ما ثبت فيها من اعتقادهم الشؤم فيه لا انه حرام. *Cf. Arabica* 8/1961, 30 *sq.*, où, par suite de l'équivalence entre *ṣurad* et *šiqirrâq* établie par les lexicographes, nous l'avons rendu par « pivert ». Il paraît que cette variété de pics n'existe pas en Arabie, selon une note intéressante de Viré, *ib.* 11/1964, 196 *sqq.*, qui le rend par « geai ». Ainsi, *ṭayr al-ʿarâqîb*, *al-aḫyal* et *aṣ-ṣurad* ne désigneraient qu'un seul et même oiseau, le geai ! Il y a probablement eu une confusion de la part des auteurs arabes entre *aṣ-ṣurad*, appartenant aux passériformes, fam. *Laniidae* (*cf.* Allouse, *op. cit.*, III, 201 *sqq.*) et *aš-šiqirrâq*, appartenant aux coraciiformes, fam. *Coraciidae*, par suite de la diversité des couleurs de leur plumage respectif.

3. *Dišbu* était l'oiseau de Mardouk, *nanaṣu*, celui d'Ištar, *nannaru*, celui de Sin, *ḫazibaru*, celui de Nusku, *iṣṣûru sâmu*, celui de Nergal, *kisrêti*, celui de Gula (*cf. Orientalia*, 15-54, p. 186-7, ll. 36, 37, 41, 43, 31 ; p. 184, l. 27). Comp. F. Lajard, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et en Occident*, Paris

temples de l'Arabie du Sud [1], l'idée était largement connue des Sémites ; mais l'on ne peut s'attendre à des renseignements précis, à cet égard, d'une documentation aussi fragmentaire et aussi remaniée que celle dont nous disposons.

Pour le vol des oiseaux, nous sommes plus amplement renseignés. Deux techniques étaient d'emploi courant : la *ṭîra* et le *zaǧr*.

La *ṭîra* ou simplement *ṭayr* (= ὄρνις) consiste à observer le vol spontané des oiseaux et à en tirer des présages fortuits (*auspicia oblativa*). Elle se fait au hasard des rencontres et ne se limite pas au vol et aux cris des oiseaux, mais tire ses signes omineux de toutes sortes de manifestations des êtres animés ou inanimés. À l'origine, elle comprenait tous les présages bons ou mauvais, mais l'Islam primitif, soucieux à la fois de se purifier des séquelles du paganisme et de sauvegarder, en le convertissant, ce qui est inhérent à la *fiṭra*, la bonne nature, condamna la *ṭîra*, en tant que technique ornithomantique et en tant qu'omens fatidiques, en affectant les bons omens au *fa'l*. Ainsi vidé de sa signification primitive, le concept de *ṭîra* désigne, dans notre documentation, la mentalité de l'homme qui s'inquiète et s'abstient d'agir, dès qu'il aperçoit un signe de mauvais augure [2]. Les exemples qui seront donnés plus loin démontreront l'extrême variété de ces signes omineux qui vont du vol ou du cri d'un oiseau jusqu'au plus bénin des clédonismes.

Son caractère païen

Dans le Coran comme dans le *Ḥadîṯ*, *aṭ-ṭîra* apparaît comme un résidu du paganisme, en ce sens qu'elle est conçue comme un acte de foi aux forces aveugles de la nature et aux dieux qui les représentent. Dans le dialogue entre les trois « envoyés » de Dieu et les *aṣḥâb al-qarya* (*Cor. 36*,17-18), ces derniers disent aux premiers : « Nous tirons de vous un mauvais présage (*innâ taṭayyarnâ bi-kum*) ; si vous n'arrêtez pas [de mentir], nous vous lapiderons et vous subirez de nous un dur châtiment » ! Les envoyés répondirent : « Votre mauvais présage est avec

1867, 275 *sq.* : le vautour, oiseau de Bahman et de Mithra, le corbeau, oiseau de Mithra et de Séroch, le coq, symbole de Mithra et de l'ized Behram, la colombe, emblème de Mithra.

1. *Cf.* GROHMANN, *Göttersymbole*, 56 *sqq.*, *cf.* tableau, p. 76 : le bouquetin était consacré à la divinité lunaire, l'antilope à ʿAṯtar, le taureau à ʿAmm, ʿAṯtar, Lune, le lion et le sphinx à Almakah, le serpent à Ḏât Baʿdân, le dragon à Saḥar, etc.

2. Un tel homme est appelé *al-ḫuṭârim* (*cf.* TʿA, *8*, 268).

vous (*ṭâ'irukum maʿakum*). Plût au ciel que vous vous laissiez sermonner ! Mais vous êtes des gens prodigues » [1] ! La tradition impute au Prophète la distinction entre *ṭîra* et *fa'l*, en lui faisant dire : « Il n'y a pas de *ṭîra* ; *al-fa'l* est mieux qu'elle. — Qu'est-ce le *fa'l*, lui demanda-t-on ? — C'est, répondit-il, le bon mot que chacun d'entre vous entend ». On lui fait dire aussi : « Le *fa'l* me plaît et j'aime le bon *fa'l* » [2]. Ce qui laisse entendre que la *ṭîra* est le mauvais *fa'l*. Ailleurs, il place la *ṭîra* à côté du soupçon et de la jalousie, trois vices auxquels personne n'échappe, et conseille à ceux qui en sont atteints de ne point revenir par suite d'un mauvais présage, de ne pas exécuter sur un soupçon et de ne pas faire du tort par jalousie [3].

Le caractère païen de la *ṭîra* qui est à l'origine de sa condamnation, est affirmé dans un autre *ḥadîṯ*, où il est dit : « *Aṭ-ṭîra* est idolâtrie (*širk*) » [4], et dans une formule de *tawḥîd*, ayant pour but d'enrayer le mal d'une telle croyance à un autre destin que celui du Dieu unique : « Mon Dieu, il n'y a de mauvais présage (*ṭayr*) que celui que Tu permets (*illâ ṭayruka*), il n'y a de bon présage [5] que le Tien, il n'y a de Dieu que Toi et il n'y a de puissance et de force qu'en Toi » [6] !

Un étrange *ḥadîṯ*, attribué au Prophète, dit : « La *ṭîra* est dans la femme, l'habitation et la bête de somme » [7]. Il n'est plus question

1. *Cf. 27*, 47 (même réponse à peu près de Ṯamûd à Ṣâliḥ) ; *17*, 13, où *ṭâ'ir* désigne la bonne ou la mauvaise part de l'homme au jugement dernier (*cf.* DAMÎRÎ, II, 110) ; comp. *7*, 131 (les Égyptiens voient en Moïse la source de leurs maux).

2. DAMÎRÎ, II, 118. Comp. TʿA *3*, 373, l. 14 *sq.* : وكانت العرب مذهبها في الفال والطيرة واحد فاثبت النبي صلعم الفال واستحسنه وابطل الطيرة ونهى عنها .

3. IBN QUTAYBA, ʿ*Uyûn*, II, 8 ; ʿ*Iqd*, I, 226.

4. DAMÎRÎ, *loc. cit.* ; sur la prohibition de la *ṭîra*, *cf.* BUḪÂRÎ-QASṬALLÂNÎ, éd. Bûlâq 1288/1871, VIII, 442 *sq.* (*ṭîra*), 444 (*fa'l*).

5. *Ḫayr ḫayr*, c'est le souhait que l'on exprimait en entendant un oiseau crier (*cf.* IBN QUTAYBA, ʿ*Uyûn*, II, 146).

6. Cette formule est attribuée tantôt au Prophète (ʿ*Iqd*, I, 397 ; *cf.* p. 226 ; IBŠÎHÎ, trad. Rat, II, 181), tantôt à Ibn ʿAbbâs (IBN QUTAYBA, ʿ*Uyûn*, II, 146) ou à ʿAbdallâh b. ʿAmr b. al-ʿÂṣ (IBN SʿAD, IV, 2, p. 13) qui la prononcent devant Kaʿb al-Aḥbâr, lequel affirme qu'elle est écrite dans la *Thora*.

7. انما الطيرة في المراة والدار والدابة . Entendant ce *ḥadîṯ*, ʿÂ'iša frémit d'indignation et le corrigea comme suit (IBN QUTAYBA, ʿ*Uyûn* II, 146-7) :

d'ornithomancie, mais de présages domestiques que l'homme tire des gestes et paroles de sa femme, des habitants et des ustensiles de sa maison et des animaux à son service. C'est, en somme, la *ṭîra* dans son sens le plus large.

Cette perte totale de la signification primitive du terme est encore plus frappante dans le *zaǧr*, cette autre technique ornithomantique qui consistait à susciter le vol et les cris des oiseaux, afin d'en tirer, sur demande, des présages relatifs à l'accomplissement de telle ou telle action ou à l'abstention (*auspicia impetrita*).

Le zaǧr

En effet, à l'origine, le *zaǧr*, procédé de *ʿiyâfa*, consistait à lancer un caillou contre un oiseau et à crier contre lui. Si l'oiseau volait à droite du *zâǧir*, ce dernier en tirait bon présage (*tafâʾla bihi*), s'il volait à gauche, il en tirait un mauvais présage (*taṭayyara*) (1). Un vers de Labîd en atteste l'ancienneté et indique que les femmes le pratiquaient (2), et un *ḥadîṯ*, rapporté par une certaine Umm Karz (3), confirme le vers de Labîd ; elle dit : « Je me rendis auprès du Prophète et je l'entendis dire : « Laissez les oiseaux à leur place (var. : dans leurs nids) ». Interrogé sur le sens de ce *ḥadîṯ*, aš-Šâfiʿî dit : « Les Arabes possédaient l'art de susciter le vol des oiseaux. Quand l'un d'entre eux voulait voyager, il sortait de la maison, passait près des oiseaux perchés et les faisait voler. S'ils volaient à droite, il poursuivait son chemin ; s'ils volaient à gauche, il retournait chez lui » (4).

انما قال رسول الله صلعم كان اهل الجاهلية يقولون ان الطيرة في الدابة والدار والمرأة .

1. T'A *3*, 242, l. 3 *sqq.* : الزجر العيافة ... واصله ان يرمي الطير بحصاة ويصيح فان ولاه في طيرانه ميامنه تفاءل به او مياسره تطير .

2. *Cf. Diwân*, II, éd. Huber-Brockelmann, Leyde 1891, p. 55, n. 30 : لعمرك ما تدري الضوارب بالحصى ولا زاجرات الطير ما الله صانع

3. Dont la *kunya* peut se rendre par « propriétaire de faucon » ou « la Mère Faucon » (*cf.* T'A *4*, 73, l. 22) ; ce qui indiquerait l'intérêt qu'elle avait à connaître l'opinion du Prophète à ce sujet.

4. Damîrî, II, 117. Certains voient dans ce *ḥadîṯ* une défense de chasser la nuit ou d'enlever aux oiseaux les œufs qu'ils couvent (*ib.*). *Cf.* aussi T'A *9*, 348 ; Ǧinâʿî, ms. Strasbourg, 4212, *fol.* 96v : وكان العرب اذا ارادوا سفرا رجعوا طائرا فان اخذ عن يمينه سافروا وان اخذ يسارا قعدوا وتطيروا .

Perte de sa signification primitive

Mais, très tôt, le *zaǧr* devint l'équivalent de la *ṭîra*, dans son sens propre de présages fortuits tirés du vol spontané des oiseaux ; puis, il désigna les présages tirés du passage des quadrupèdes ; enfin, il s'appliqua à toutes sortes de présages tirés des êtres animés ou inanimés. Dans la liste d'exemples qui sera donnée plus loin, nous ne manquerons pas de faire ressortir les termes techniques utilisés, ainsi que les diverses significations qu'ils ont prises, au fur et à mesure de leur éloignement des sources.

Ibn Ḫaldûn décrit le *zaǧr* comme une simple onrnithomancie : « C'est dit-il, [la faculté de] parler de l'inconnu qui s'éveille, chez certaines gens, à la vue d'un oiseau qui vole ou d'un animal qui passe, et d'y concentrer son esprit, après sa disparition. C'est une faculté dans l'âme qui suscite une saisie prompte, par l'intelligence, des choses vues ou entendues qui sont matière à présage. Elle suppose une imagination forte et puissante ... » qui procède de la même manière qu'elle agit dans le rêve, en servant d'intermédiaire entre le sensible, vu à l'état de veille, et les rapports que l'intelligence saisit (1).

Cette évolution est due vraisemblablement au passage du *zaǧr* du milieu pastoral où il se développa (2), au milieu sédentaire où la rencontre des oiseaux et des animaux sauvages devenait de moins en moins fréquente et où lancer des pierres pour les susciter était quasi impossible. Dans ces conditions, seuls les présages fortuits pouvaient encore subsister (3).

Les deux branches de la *ʿiyâfa*, *aṭ-ṭîra* et *az-zaǧr*, se fondent sur l'interprétation de la direction du vol des oiseaux observés et sur celle de leurs cris.

1. I, 195/222.

2. *Cf.* Masʿûdî, III, 344 : واهل الجبال والقفار والدهاس ازجر واعيف ; comp Cicéron, *De divin.*, I, 41 : « Arabes autem (et Phryges et Cilices), quod pastu pecudum maxime utuntur, campos et montes hieme et aestate paragrantes, propterea facilius cantus avium et volatus notaverunt ». *Cf.* aussi Eschyle, *Prométhée*, 480, où le devin Tirésias qui observait le vol des oiseaux, est appelé *οἰωνῶν βοτήρ*.

3. « On ne garde pas en cage des oiseaux pour les lâcher au temps voulu et observer leur vol », écriviat le P. Anastase à A. Boissier, (*Mantique babylonienne et mantique hittite*, 51). « On se contente, ajoute-t-il, d'observer les oiseaux qui passent à l'instant fixé ». Effectivement, nous n'avons rencontré nulle trace d'une ornithomancie pratiquée avec des oiseaux en cage.

Direction du vol

La direction joue un rôle fondamental dans les omens arabes. Dans la zoomancie, englobant les présages fournis par les oiseaux et les quadrupèdes, la terminologie technique, utilisée par les Arabes pour rendre les diverses orientations, révèle une grande précision. Il y a, d'abord, *as-sâniḥ* ou *sanîḥ*, « ce qui vient de ta droite se dirigeant vers ta gauche », et son antonyme *al-bâriḥ* (1). Le premier est d'heureux, le second de malheureux présage. Mais les lexicographes ne sont pas d'accord sur la définition de ces deux termes. Pour certains, c'est le contraire de ce que nous venons de dire (2). Cette divergence s'explique par le double usage fait de ces termes : le premier dans la *ʿiyâfa*, où la droite est bonne et la gauche mauvaise ; le second dans la cynégétique, où il est plus aisé de tirer sur un oiseau venant de gauche à droite (*sâniḥ*) que sur un oiseau venant de droite à gauche (*bâriḥ*). Mais, malgré le changement d'affectation de chacun de ces deux termes, leur signification omineuse reste la même ; car le chasseur voit d'un mauvais œil un *bâriḥ* qu'il ne peut viser qu'après s'être tourné ; mais il voit d'un bon œil un *sâniḥ*, parce qu'il peut mieux l'atteindre (3).

Une autre considération intervient, accentuant cette confusion : jusqu'ici, c'est la droite et la gauche de l'homme qui sont prises comme points de repère ; mais Abû ʿUbayda, rapportant une opinion de Ruʾba, considère la droite et la gauche de l'oiseau : « *As-sâniḥ* est celui qui te présente son flanc droit et *al-bâriḥ* celui qui te présente son flanc gauche » (4). Mais Abû ʿAmr aš-Šaybânî l'explique bien plus logiquement :

1. *Aǵ. 10*, 3 ; *cf. ib.* 114, où un vers d'Abû Kalada appuie cette opinion : هناك السعود السانحات جرت لنا وتجري لكم طير البوارح بالنحس ; *cf.* aussi un vers de Wahîb, *ib. 17*, 143.

2. *Cf.* TʿA *2*, 170, l. 18 : سنح ... اذا مر من مياسرك الى ميامنك وهو ضد برح .

3. *Cf.* TʿA *2*, 124, l. 25 *sqq.* : والبارح من الصيد من الظباء والطير والوحش خلاف السانح ... وهو ما مر من ميامنك الى مياسرك ، والعرب تتطير به لانه لا يمكنك ان ترميه حتى ينحرف ،! والسانح ما مر بين يديك من جهة يسارك الى يمينك ، والعرب تتيمن به لانه امكن للرمي والصيد

4. Cité *ib.*, 170, l. 19 *sq.* (*cf. Aǵ.* 9, 159) السانح ما ولاك ميامنه والبارح ما

« Ce qui vient de ta droite vers ta gauche, te présentant ainsi son flanc gauche (1), est *sâniḥ* et ce qui vient de ta gauche vers ta droite, te présentant ainsi son flanc droit, est *bâriḥ* » (2).

Bien que, d'une manière générale, *as-sâniḥ* soit favorable et *al-bâriḥ* défavorable, probablement par suite de leurs significations primitives (3), la confusion, issue de leur double usage dans l'ornithomancie et dans la cynégétique et du double point de vue — de l'homme et de l'animal — sous lequel ils sont considérés, se répercute sur leur portée omineuse. En effet, plusieurs témoignages font du *bâriḥ* le côté favorable et du *sâniḥ* le côté défavorable, tels les deux vers d'une élégie dite par Ismâʿîl b. ʿAmmâr, pour H̱âlid b. al-Walîd dont la mort fut annoncée un jour de *fiṭr* (4), et cet hémistiche de ʿAmr b. Qumayʿa : « Les plus funestes des oiseaux des augures sont ceux venant de droi-

ولاك مياسره . C'est aussi l'opinion d'Abû Ḥâtim [as-Siǧistânî], citée in *ʿIqd*, I, 226. Le même Abû ʿUbayda entendit le contraire du même Ruʾba (*cf. Aǵ. 9*, 164 ; *10*, 3).

1. Précisé par وهو انسيه , dont l'antonyme est وحشي : *cf.* TʿA *4*, 100, l. 2 *sqq.* et 365, l. 11 *sq.* ; قال الليث [وتبعه في ذلك الازهري] وحشي كل دابة شقه الايمن وانسيه شقه الايسر. Pour Abû Zayd [al-Qurašî] et al-Aṣmaʿî, c'est le contraire ; mais tous sont d'accord pour dire que : الوحشي من جميع الحيوان ليس الانسان ، هو الجانب الذي لا يحلب منه ولا يركب والانسي الذى يركب منه الراكب ويحلب منه الحالب .
Pour d'autres significations de ces termes, relevant plutôt de la cynégétique, *cf. locis citatis*.

2. Cité in TʿA *2*, 170, l. 21 *sqq.* : ما جاء عن يمينك الى يسارك وهو اذا ولاك جانبه الايسر وهو انسيه فهو سانح ، وما جاء عن يسارك الى يمينك وولاك جانبه الايمن وهو وحشيه فهو بارح .

3. *Cf.* TʿA *2*, 170, l. 8 : السنح ... اليمن والبركة, et *ib.* 124, l. 7 : البرح ... الشدة والشر والاذى والعذاب الشديد والمشقة . Si le sens du premier pourrait être issu de son usage ornithomantique, celui du second ne le peut pas ; car toutes ses autres significations nous orientent vers une telle portée primitive. Comp. Wellhausen, *Reste*[2], 202.

4. *Aǵ. 10*, 139 *sq.* :

سنحت لي يوم الخميس غداة ال فطر طير بالنحس لا بالسعود
فتعيفت انهن لامر مفظع ما جرين في يوم عيد .

te »[1] et ce vers d'al-A'šä : « Bišr les prit sous sa protection les sauvant de la mort, après que les oiseaux de droite leur eurent annoncé le sort le plus funeste » [2].

Ibn Barrî croit expliquer ces divergences par des pratiques régionales : « Les habitants du Naǧd, dit-il, considèrent comme propice *as-sâniḥ* ; mais il arrive que le Naǧdite utilise le vocabulaire du Ḥiǧâzite » [3], ce qui laisse supposer que les habitants du Ḥiǧâz considéraient comme propice *al-bâriḥ* ! Il nous semble plutôt qu'il s'agit d'un état de choses très ancien, où la droite ne signifiait pas nécessairement « favorable » et la gauche « défavorable » [4]. Certains indices confirment ce point de vue, comme cette interprétation de 'Ubayd ar-Râ'î, faisant du mouvement de droite à gauche (*sanaḥat*) d'un troupeau de gazelles un mauvais présage [5]. Un texte d'Ibn Qutayba, citant, il est vrai, un usage persan de *K. al-âyîn*, mais intéressant surtout par le vocabulaire utilisé, indique que droite et gauche peuvent être également favorables. Il dit : « Si on fait cadeau à un roi de chevaux, on les fait passer (*suniḥa bihâ 'alayhi*) de sa gauche vers sa droite ; il en est de même des ovins et des bovins. Quant aux esclaves et aux bêtes féroces et ce qui leur est assimilé, on les faisait passer (*yubraḥu bihâ*) de sa droite à sa gauche » [6]. Un dernier exemple démontre que *sanaḥa* pouvait exprimer un mauvais présage, contrairement à son sens primitif : « Mu'âwiya b. 'Amr partit pour razzier Hâšim b. Ḥarmala ... ; arrivé à un endroit appelé al-Ḥawza (ou al-Ǧawza — hésitation remontant à Abû 'Ubayda), des oiseaux tournèrent en rond au-dessus

1. *Cf.* T'A *2*, 170, l. 22 *sq.* : واشأم طير الزاجرين سنيحها .

2. *Ib.*, l. 23 : اجارها بشر من الموت بعدما   جرى لها طير السنيح باشأم .

3. *Ib.*, l. 24 *sq.* : وقال ابن بري العرب تختلف في العيافة يعني في التيمن بالسانح والتشاؤم بالبارح ، فاهل نجد يتيمنون بالسانح وقد يستعمل النجدي لغة الحجازي .

4. En Assyro-Babylonie, droite et gauche se partageaient les omens favorables et défavorables : *cf.*, par ex., HUNGER, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilinschriften aus Hammurabi-Zeit*, in *Leipziger Semitische Studien*, I, 1, Leipzig 1903, 79 *sq.* ; *Arabica*, 8/1961, 47 *sq.*

5. *Cf.* MAS'ÛDÎ, III, 340, où on en trouve la justification.

6. *'Uyûn*, II, 153.

de lui (*dawwamat 'alayhi*) et une gazelle passa de droite à gauche (*sanaḥa*) ; il en conçut un mauvais présage (*taṭayyara*) et retourna avec ses compagnons ... L'année suivante, il revint à la charge ; mais arrivé au même endroit, une gazelle et un corbeau passèrent de droite à gauche ; il en conçut un mauvais présage et retourna ; mais ses compagnons poursuivirent leur chemin ... » Sur le chemin du retour, il fut attaqué, avec les dix-neuf cavaliers qui le suivirent, et périt dans la bataille [1].

Toutefois, dans l'état actuel de notre documentation, *as-sâniḥ* s'identifie au côté droit et au présage favorable et *al-bâriḥ* au côté gauche et au présage défavorable. Ces équations sont si largement attestées qu'il est superflu d'en fournir la preuve ; elle découlera des nombreux exemples que nous aurons à donner plus loin. Pourquoi cette préférence pour la droite ? Al-Ǧâḥiẓ tente de la justifier par le mouvement instinctif qu'esquisse le fuyard qui a tendance à fuir du côté gauche ; c'est pourquoi, conclut-il, « les Arabes aiment attaquer leurs ennemis du côté droit » [2].

En tout état de cause, *as-sâniḥ* (droite) reste le présage souhaité chez les Arabes et *al-bâriḥ* (gauche) le présage redouté [3]. 'Â'iša raconte que « l'Envoyé de Dieu aimait agir en toutes choses du côté droit (*tayammun*), que ce soit dans sa façon de monter et de descendre de sa monture, que ce soit dans la manière de mettre ses souliers ... (en somme) la droite (avant la gauche) chaque fois qu'il le pouvait » [4]. Ses adeptes le suivirent volontiers sur cette voie, conforme à leurs habitudes, à tel point qu'un savetier mekkois proposait à ses clients de tresser du côté droit les courroies de leurs chaussures, à l'instar de

1. *Aġ. 18*, 141. Comp. ce vers de 'Uqba b. Ḥawṭ at-Tamîmî *ap.* BUḤTURÎ, *Ḥamâsa*, III, 2, p. 681, nº 599 (*cf. ib.* IV, 12, nº 865, où le même vers est attribué à Rabî'a b. Maqrûm) : لا سانح من سوانح الطير   يثنيني ولا ناعب اذا نعب .

2. *Ḥayawân*, V, 150. Abû 'Ubayd Ma'mar b. al-Muṯannä (*ap.* MAS'ÛDÎ, III, 341) l'explique par le fait que c'est par la droite que se fait le mouvement de retour. Comp. DOUTTÉ, *Magie et religion*, 359.

3. MAS'ÛDÎ, III, 340 : السانح مرجو عند العرب والبارح هو المخوف .

4. IBN SA'D, I, 2, p. 168 (où nous lisons ظهوره au lieu de طهوره) ; comp. *ib.*, 169, où la même 'Â'iša se contredit : كان النبي ينتقل قائما وقاعدا ويتقبل عن يمينه وعن شماله .

celles du Prophète (1). À plusieurs reprises, le *Ṣaḥîḥ* de Buḫârî laisse entendre que la droite est plus respectable que la gauche (2). Cette dernière, nous dit at-Tibrîzî, était pour les Arabes l'expression métonymique du sinistre (3). Ce caractère passa à la main gauche, appelée, par antiphrase, *al-yad al-yusrä*, « la main facile », pour *al-yad al-ʿusrä*, « la main difficile », dès qu'on lui donna le nom d'*aš-šimâl* (4).

Bien que nous puissions nous exclamer avec Cicéron, à propos de la signification de la droite et de la gauche : « Haec quanta dissensio est ! », nous pouvons, cependant, conclure qu'en dépit des acceptions contradictoires que reçurent *as-sâniḥ* et *al-bâriḥ*, il se dégage de nos sources, au sujet de la droite et de la gauche, des règles aussi claires et aussi précises que celles des Grecs et des Romains (6). Bien plus, les Arabes disposaient, à cet égard, de notions qui leur étaient inconnues. C'est le cas du *ǧâbih* ou *naṭîḥ* et du *tâlî* ou *qaʿîd* ou *kâdis*.

Al-ǧâbih, « c'est l'oiseau ou l'animal sauvage qui vient à ta rencontre de face ou de front » (7). Il est de mauvais augure (8). Son équivalent, *an-naṭîh*, s'applique même à l'homme de mauvais augure (*al-mašʾûm*) ; il désigne également un cheval ayant une tache blanche au front, s'étendant jusqu'à l'une de ses oreilles. Il est aussi de mauvais augure (9).

1. *Ibid.*, 167 : ان شئت شركتها على اليمين كما رايت نعلي رسول الله
2. *Cf.* trad. Houdas et Marçais, I, 71, 75-6, 153, 319.
3. In *Ḥamâsa*, 165 : والعرب تجعل الشمال كناية عن الشؤم.
4. *Cf.* al-Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, V, 150 : فلما سموها بالشمال اجروها في الشؤم والمشؤم على ذلك المعنى وسموها اليد اليسار واليد اليسرى على نفي العسر والنكد .
5. *De divin.*, II, 39. Sur la gauche et la droite chez les Grecs et les Romains, *cf.* encore Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (in *Skrifter utg. av. Videnskapsselskapet i Kristiania*, Hist. Phil. Kl., 1914, 1), Kristiania 1915, 29-45.
6. Contrairement à l'affirmation de Bouché-Leclercq, I, 139.
7. TʿA *9*, 384, l. 8 ; *Aǧ. 10*, 3.
8. TʿA *loc. cit.* : وهو يتشام به
9. *Ibid.*, *2*, 242, l. 27 *sq.* On appelle aussi *naṭîḥ* ou *nâṭiḥ* le cheval qui a deux épis au front (*cf.* Mercier, *La Parure des Cavaliers*, *op. cit.*, 96 *sq.*) et *al-laṭîm* (selon TʿA, comp. Mercier, *op. cit.*, 88 *sq.*) ou *al-laṭaʿ* (selon Abû ʿUbayda, cité in TʿA et *ap.* Mercier, 96) celui qui n'en a qu'un. Le premier est indésirable, mais pas le second. *An-naṭḥ* et *an-nâṭiḥ* désignent deux étoiles aux cornes du Bélier (appelées *aš-šaraṭân* ; le premier est de mauvais augure). Dans *ʿIqd*, I, 226, l'oi-

Al-tâlî, opposé par le Ps.-Ǧâḥiẓ (1) à *al-ǧâbih*, indique la partie postérieure d'un cheval ou d'un chameau ; il nous est inconnu dans ce sens ailleurs. Par contre, son équivalent *al-qaʿîd*, antonyme d'*an-naṭîḥ*, est largement connu ; c'est l'oiseau ou le quadrupède qui vient de derrière ; il est de mauvais augure (2). De même, *al-kâdis* désigne la gazelle qui vient de derrière, comme il s'applique au mauvais présage en général et à l'éternuement [des animaux] (3).

Par leurs doublets, ces dénominations mettent en évidence notre ignorance des détails de ces techniques. Il s'agit vraisemblablement de termes cynégétiques et comme ils désignent des positions défavorables au chasseur, ils ont pris, comme omens, des significations défavorables. En plus de son incommodité pour le chasseur, la position de face rappelait aussi la rencontre face à face de deux armées. De ce fait, on redoutait toute rencontre de ce genre, notamment le fait de se trouver face à un nouveau-né au moment où il sort du ventre de sa mère, que ce soit chez les humains, les animaux domestiques, les bêtes sauvages ou les oiseaux (*sic*), à moins que l'événement ne soit attendu et qu'il ne se produise en son temps ; car, on craignait que la vue simultanée d'une chose en face et du sang n'annonce que du sang sera versé. C'est pourquoi on se portait du côté droit en allant à la rencontre de de quelqu'un (4).

seau ou l'animal venant de face est appelé *al-ḥâʾid*, terme que nous n'avons pas rencontré, dans ce sens, ailleurs.

1. *ʿIrâfa*, 3.
2. TʿA *2*, 475, l. 24 ; *Aǧ. 10*, 3 ; Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 136 et 139, où il cite deux vers d'al-Ḥâriṯ b. Ḥilliza ; *id.*, *K. at-tarbîʿ wa-t-tadwîr*, 140 ; *ʿIqd*, I, 226 (où l. *qaʿîd* au lieu de *ʿaqîd*).
3. TʿA *4*, 231, l. 24 *sqq.* : والكادس ما يتطير به من الفال والعطاس (والكدسة عطسةالبهائم) وغيرها ... وقيل ... القعيد من الظباء ... ويتشاءم به كما يتشاءم بالبارح . Il est loisible de penser que l'animal qui éternue devant l'homme, s'appelait *al-ʿâṭis* (*cf. infra*, p. 448 n. 2) et celui qui éternue derrière, *al-kâdis*. Comme équivalents de *qaʿîd*, on trouve également *ḥafîf* dans *Aǧ. 10*, 3, que nous n'avons vu nulle-part ailleurs dans ce sens ; peut-être faut-il lire *ḥalîf* ; il en est de même de *ḥaqîb*, recueilli par Freytag, *Einleitung*, 163.
4. *Cf.* Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 10, l. 6 *sqq.* : وهم ايمن على من تلقوه واستقبلوه وقالوا انه ليكره استقبال المخلوق من الانس والدواب والسباع والطير ساعة يوضع ما لم يكن في كنهه وحينه ويتخوف في استقباله تسافك الدماء .

An-naṭiḥ indique que l'animal était trop proche du chasseur, comme s'il le menaçait de ses cornes, ne laissant pas à son arc ni à son arme la portée requise. *Al-qa'îd* et ses équivalents supposent que l'animal était trop proche du chasseur par derrière, comme s'il était, dans le cas d'un seau, perché sur la croupe de sa monture, à tel point qu'en se retournant, même s'il ne l'effrayait pas, il ne saurait l'atteindre. Ainsi, cette position est aussi inefficace et aussi dangereuse, surtout quand il s'agit de bêtes féroces, que celle de face. D'où leur parité dans le mauvais présage.

Cris

Si l'Arabe accordait une très grande importance au sens du vol des oiseaux ou du passage des animaux, il n'en négligeait pas les cris. Les croassements du corbeau, en particulier, étaient notés avec le plus grand soin (1) ; mais il n'y avait pas que les croassements du corbeau. Tous les cris des animaux lui étaient matière à présage. Deux textes du Ps.-Ǧâḥiẓ donnent une idée suffisante de l'ampleur de la matière. Le premier parle des cris et bruits interprétés par l'Arabe, le second est une liste de cris avec leurs significations chez les Persans.

« L'Arabe, dit-il, lorsqu'il tire des présages (*zaǧara*) du roucoulement des pigeons, du cri d'un oiseau, de la rencontre d'un animal venant de droite ou de gauche, du bruissement des arbres, du souffle du vent et d'autres choses semblables, juge sur les faits eux-mêmes, sans avoir recours à d'autres indications », fournies par l'astrologie, comme font les Hindous (2).

Chez les Persans (3),

« Le chant du coq (4) est indésirable, quand on se présente devant les grands, les rois et les nobles.

1. *Cf.* les exemples donnés dans *Arabica* 8/1961, 34 *sqq.*, 49 *sq.*
2. *'Irâfa*, 23.
3. *Ibid.*, 6.
4. *Ṣiyâḥ* et *zuqâ'*. Les coqs sont appelés *az-zawâqî* et considérés comme importuns, parce que leur chant du matin invite les voyageurs au départ et les amis à la séparation. D'où le proverbe اثقل من الزواقي (*cf.* Damîrî, II, 4 ; T'A *1*, 195). *Cf.*, cependant, ce *ḥadîṯ* attribué au Prophète : « Quand vous entendez le chant des coqs, demandez à Dieu ses bienfaits ; car ils ont vu un ange, mais, quand vous entendez le braiement des ânes, demandez protection à Dieu contre le démon ; car ils ont vu un démon » (Damîrî, I, 428).

« Le gazouillement de l'hirondelle sépare les voisins et les camarades et signifie solitude, émigration, séparation (1).

« Quiconque n'aime pas (*yakrahu*) le hennissement des chevaux (2), des mulets (3) et des ânes (4) ne réussit pas dans ses entreprises.

« Quiconque n'aime pas le cri des scarabées noirs (*al-ḫanâfis*) est stérile et avide.

« Quiconque n'aime pas le cri (*šaḥîḥ*) des mulets, un malheur l'éprouvera et il est obscène dans ses propos.

« Quiconque n'aime pas le crépitement (*zafîr*) du feu (5) n'acquerra point de gain du rendement (*ray'* et non *rub'*) de la terre.

« Quiconque n'aime pas l'aboiement des chiens restera loin de son pays et ne cessera d'être secoué par de grandes épreuves.

« Quiconque n'aime pas le braiement des ânes (6) n'aime pas les méchants, mais lie amitié avec les bons ; peut-être sera-t-il éprouvé.

« Quiconque n'aime pas le glapissement des renards est un bienfaiteur qui sauve les gens dans les situations désagréables.

« Quiconque n'aime pas le cri des hérissons a peu d'amis et une raison corrompue.

« Quiconque aime les cris des ovins, des chameaux et des quadrupèdes (*bahâ'im*) est vantard, grossier, haïssant les gens.

1. l'hirondelle est le symbole du renoncement et de la bonne compagnie en Islam ; elle est appelée « l'oiseau du paradis » (Damîrî, I, 366 *sqq.*). Sa signification omineuse doit se fonder sur sa nature d'oiseau migrateur.
2. Quand Dieu créa le cheval à partir d'une poignée du vent du Sud, Il lui dit : « Je t'ai créé arabe, J'ai attaché le bien à ton toupet et les succès seront acquis sur ton dos... » (Damîrî, I, 387).
3. Son cri (*šaǧîǧ*) est issu du hennissement du cheval (*ṣahîl*) et du braiement de l'âne (*nahîq*) ; le mulet a les avantages des deux et il symbolise la patience et l'endurance ; il sert de monture aux rois et aux pauvres (Damîrî, I, 172 *sqq.*).
4. « Le braiement de l'âne est le plus désagréable des cris », selon les paroles d'un Bédouin. Ses avantages et ses inconvénients sont réunis dans cette antithèse : al-Faḍl b. 'Isä ar-Raqâšî, interrogé sur l'âne, répondit : انه من اقل الدواب مؤنة واكثرها معونة واخفضها مهوى واقربها مرتقى ; l'ayant entendu, un Bédouin dit : الحمار شنار والعير عار منكر الصوت لا ترقأ به الدماء ولا تمهر به النساء وصوته انكر الاصوات (Damîrî, I, 297). *Cf. supra*, p. 446, n. 4.
5. Comp. Ps.-Ǧâḥiẓ, *'Irâfa*, 9 ; autres réf. in *Arabica* 8/1961, 57, n. 6.
6. Comp. in *Arabica* 8/1961, 55, nos 40-41.

« Quiconque aime les voix des chanteurs et des amuseurs persiste à aimer les divertissements et les péchés et hait les gens.

« Quiconque aime le sifflement des serpents demeurera en fuite et en cachette.

« Quiconque aime le bruit (*ḥasîs*) des fourmis restera prisonnier entre les mains des ennemis.

« Quiconque aime le coassement des grenouilles le terme de sa vie reste encore loin » (1).

L'attribution de ces présages aux Persans n'exclut pas leur présence dans le folklore arabe. Un texte d'Ibn Qutayba nous autorise à le penser : « Il m'est parvenu, raconte-t-il, d'Ibn Kunâsa > d'Ibn Mubârak b. Sa'îd, frère de Sufyân aṯ-Ṯawrî (le récit suivant) : « Un Bédouin égara un petit troupeau de chameaux (*ḏawd*). Il partit à leur recherche jusqu'à ce qu'il eût soif ; alors, il passa près d'un Bédouin qui trayait une chamelle, et lui demanda s'il avait vu ses chameaux. Le Bédouin lui demanda : « Quand es-tu parti à leur recherche (approche-toi que je te donne du lait à boire et des indications pour te guider) ? — Avant l'aube, répondit-il. — Qu'as-tu entendu (à ce moment-là) ? — (j'ai entendu) autour de moi (les cris d'animaux de mauvais augure (2) : des ovins qui bêlaient, des chameaux qui blatéraient, des chiens qui aboyaient, des enfants qui criaient. — Ce sont, fit remarquer le second, des cris d'animaux de mauvais augure, te défendant de partir de bon matin ». Le premier poursuivit : « À l'aube, un loup passa devant moi. — Un chercheur qui parvient à sa fin, dit le second. — Au lever du soleil, reprit le premier, j'ai rencontré une autruche. — Oiseau à (belles) plumes et beau nom, nota le second ; as-tu laissé un malade dans ta famille, demanda-t-il ? — Oui. — Reviens, tu trouveras tes bêtes égorgées chez toi » (1) ! La liste alphabétique des animaux de présages que nous dresserons en appendice à ce chapitre, nous convaincra davantage de l'existence de ce genre de présages chez les Arabes. Notons que certains de ces cris omineux ont survécu jusqu'à nos jours : « Le cri du rollier, par ex., signifie qu'un malheur arrivera à la famille. Le cri du hibou ou de la chouette annonce une mort dans un foyer ... Le cri du corbeau, pendant l'été, signifie un malheur qui menace la famille. Si c'est en hiver, c'est l'annonce de la pluie, de la prospérité, du bonheur ... » (2).

L'Arabe distinguait-il, comme le Romain, entre les diverses tonalités des voix des oiseaux ? Un seul indice permettrait de le supposer. C'est la désignation du croassement du corbeau par *šaḥaǧa*, « croasser d'une voix rauque », au lieu de *na'aba*, « croasser » tout court. Nous sommes bien loin des subtiles distinctions de l'augure romain qui percevait, par exemple, neuf voix chez le hibou (3). Mais il est clair que l'Arabe tenait bien compte du nombre des cris qui se succèdent (4).

Siège et comportement

À l'observation du vol et du ramage des oiseaux s'ajoute celle de leur siège et de leur comportement. Mais, comme pour les cris, il ne nous reste que quelques exemples, dont il est difficile de tirer des règles précises. Si le corbeau « croasse sur un arbre désséché » ou « sur un arbre verdoyant » ou encore « sur un mur de construction récente » ou, enfin, s'il se pose tout court, tout cela modifie le sens du présage (5). Il en est de même s'il perche sur une *sidra* ou sur une *salama* ou sur

1. En Islam, « le coassement de la grenouille est une louange à Dieu », d'où la défense de la tuer (Damîrî, II, 102 *sqq.*). Selon Ibn Sînâ, la prolifération des grenouilles, dans une année, annonce une épidémie pour l'année suivante (cité *ib.* 103).

2. عواطيس , plur. de عاطس . Ce terme appartient au vocabulaire omineux et signifie (*cf.* T'A *4*, 193) : 1. Animal de mauvais présage (Ibn al-A'râbî) ; *cf.* ce vers de Ṭarafa b. al-'Abd : لعمري لقد مرت عواطيس جمة ومر قبيل الصبح ظبي مصمع. 2. Un poisson de mer dont les Arabes tiraient mauvais présage (Ibn Ḫâlawayh). 3. *'Âṭis* et *'uṭâs* : le matin, moment auquel on prête attention à l'éternuement des hommes et des animaux pour en tirer présage (Aṣma'î, etc.). 4. L'animal qui vient de face, c'est-à-dire le *nâṭiḥ*, puisqu'on en tirait un mauvais présage. 4. L'éternuement, dans l'expression اللجم العاطس , de لجمة (*cf. infra*, p. 512) : وهي الطيرة لانها تلجم عن الحاجة اي تمنع وذلك انهم يتطيرون من العطاس ، فاذا سافر رجل فسمع عطسة تطير ومنعته عن المضي . Ajouter Abû Tammâm, *Ḥamâsa*, 182 (cité *ap.* Freytag, *Einleitung*, 161) : اغدو ولا احاذر الشكيسا ولا اخاف اللجم العطوسا .

1. Ibn Qutayba, *'Uyûn*, II, 150. À souligner, dans ce texte, l'importance du moment dans l'interprétation des présages.

2. D'une lettre du P. Anastase à A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 52, datant du 26. 9. 1934.

3. *Cf.* Hopf, *Thierorakel*, 18, citant Pline, N. H. X, 33.

4. *Cf.*, en particulier, Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 142 ; *Arabica*, 8/1961, 44.

5. *Cf. Arabica*, *loc. cit.*, 34 *sqq.*, nos 6, 7, 21, 35.

un rocher (1). Un Bédouin vit, au cours d'un voyage, un *ṣurad* se poser sur une colline ; il le fit envoler ; alors, il alla se poser sur un arbre ; il le fit de nouveau envoler ; il alla se poser sur une grosse pierre. L'ayant soulevée, le Bédouin trouva un trésor (2).

Sur le comportement des oiseaux, il nous reste également quelques exemples ; là aussi, aucune règle précise ne saurait en être dégagée. Que le corbeau se secoue, déploie ses ailes, becquette, fouille le sol, s'essuie le bec, tout cela est noté (3) ; mais, sur quels principes repose l'interprétation qui en est donnée, nous ne le saurons jamais, soit que ces principes n'aient jamais existé, soit que la signification de tels faits ait été fonction des circonstances et de l'état d'âme du devin.

De cette analyse des techniques de la *ʿiyâfa*, à savoir la *ṭîra* et le *zaǧr*, dans leurs significations propres et avec tous leurs éléments, il résulte que le nom de *ʿiyâfa* s'applique à tous les omens ornithomantiques et zoomantiques et équivaut, de ce fait, à l'*ὄρνις* et à l'*οἰωνός* (4).

Le fa'l

Reste la masse imposante des autres catégories d'omens. Un seul nom les englobe toutes : *al-fa'l*. Le définir, en dégager les principes, en étudier les espèces, voilà à quoi nous allons nous employer.

1. *Cf. ib.*, 50 *sq.*
2. *Cf.* Damîrî, II, 76. Ce texte est une recension moins développée et remplaçant le corbeau par le *ṣurad*, « geai », de celui cité in *Arabica, loc. cit.*, 50 *sq.*
3. *Cf. Arabica, loc. cit.*, 43.
4. On trouvera, en appendice à ce chapitre, une liste des animaux, bipèdes et quadrupèdes, dont la nature ou le mouvement sont matière à présage.
5. Nous croyons qu'il dérive du substantif *fûl*, collectif désignant les grains des papilionacées, en particulier, les fèves et les haricots. Comp. l'acc. *pulilu* (Bezold, 222), l'héb. *pûl*, l'égyp. *pu-r[a]* (Ges.-Buhl, 636), auquel il convient de comparer l'héb. *pûr*, plur. *pûrîm* (Ges.-Buhl, 637). La raison de cette dérivation populaire, qui, morphologiquement, se justifie mal (le *hamz*, puis le *y* au lieu du *w* dans les autres dérivés), apparaît, à notre avis, dans *al-fi'âl*, nom désignant un jeu de hasard, pratiqué par les enfants des nomades qui cachaient sous terre quelque chose (probablement une fève ou un haricot) et se partageiaent (ou partageiaent en deux : T'A *8*, 68, l. 9 *sq. ab fine*) la surface sous laquelle la chose était cachée. Le gagnant était celui dans le lopin duquel se trouvait la chose (T'A *8*, 54, *in fine*). L'acte de jouer à ce jeu s'appelait *al-mufâyala* et *al-fiyâl* (à propos de l'allègement du *hamz*, Ibn al-Aṯîr dit : وقد اولع الناس بترك همزه تخفيفا ; peut-être, ajoutons-nous, parce qu'il n'est pas primitif) ; le joueur est *al-mufâyl*, comme dans ce vers de Ṭarafa : يشق حباب الماء حيزومها كما قسم الترب المفايل. et le succès à ce jeu s'appelle *al fi'âl* ou *al-fiyâl* ; la pratique elle-même est *at-taf'îl* qui vient dans un vers d'al-Kumayt, à côté d'*at-taḥazzî* ; il en est de même d'*al-ifti'âl* qui vient dans un autre vers d'al-Kumayt décrivant les chevaux : اذا ما بدت تحت الخوافق صدقت بايمن فأل الزاجرين افتئالها. D'autre part, on qualifiait de *fâ'il* le cavalier qui, après avoir minutieusement examiné un cheval, en donne un jugement qui apparaît par la suite erronné (pour tous ces détails, *cf.* T'A *loc. cit.*). De tout cela, il ressort que le *fa'l* était, à l'origine, un procédé cléromantique. D'ailleurs, il conserva ce même caractère dans la *qurʿa* ou rhapsodomancie qui continue à s'appeler *al-fa'l bi-l-Qur'ân al-karîm*... (*cf. supra*, p. 214 *sqq.*). La permanence de ce caractère cléromantique est frappante dans les divers procédés de *fal* turc (*cf.*, en particulier, le *Fal Nameh* ou « Livre des Sorts » œuvre attribuée à Gaʿfar aṣ-Ṣâdiq, d'un usage constant, dont on trouve quelques extraits *ap.* Osman-Bey, *Les Imams et les Derviches*, 159 *sqq.*

Ce terme, d'origine et d'étymologie incertaines, entré très tôt dans le lexique arabe, équivaut à *φήμη*, *κληδών* et *σημεῖον*, avec toutes les variétés qu'ils comprennent. A l'origine, il exprimait le bon et le mauvais augure (1) ; mais l'Islam primitif qui condamna la *ʿiyâfa*, puisque « l'Envoyé de Dieu aimait le *fa'l* et ne pratiquait pas la *ʿiyâfa* (*lâ yaʿtâf*) » (2), commença par l'affecter au bon présage, réservant au mauvais présage le nom de *ṭîra*, à tel point que l'on a pu dire : « L'objet du *fa'l* est d'aller de l'avant, celui de la *ṭîra* est l'abstention et le recul » (3).

Cependant, un *ḥadîṯ*, parlant du « bon *fa'l* » (*al-fa'l aṣ-ṣâliḥ*), défini par le « mot heureux », laisse entendre qu'il existe un mauvais *fa'l*,

1. *Cf.* T'A *8*, 54 : يستعمل الفأل في الخير والشر وفيها يحسن وفيها يسوء . قال الازهري من العرب من يجعل الفأل فيها يكره . Il est remarquable que dans les *nawâdir* des nomades (*ib.*), le mot *fa'l* équivaut à *ṭayr*, « mauvais présage », et *šarr*, « mal », dans les expressions : لا فال عليك ولا طير عليك ولا شر عليك .
2. *Cf. Aġ. 14*, 14 ; autres versions de ce *ḥadîṯ* : كان يحب الفال ويكره الطيرة (T'A *8*, 54) ; كان ... يحب الفال وينهى عن الطيرة (Ḥ.Ḫ. IV, 646) ; *cf.* Wensinck, *Concordance*, *s. v.* Autres réf. in EI², II, 778, col. 1, où il nous paraît maintenant plus juste de lire : *wa-aṣdaku ṭ-ṭayri* (= *ṭîra* = *ὄρνις*) *l-fa'lu*, au lieu de : *wa-aṣdaka ṭ-ṭayru l-fa'la*.
3. Ḥ.Ḫ. IV, 646 *sq.*

alors qu'un autre fait de la *ṭîra* un nom générique et du *fa'l* un nom spécifique d'un même concept (1).

Une chose est certaine, c'est que, dans notre documentation, le *fa'l* est devenu l'antonyme du *šu'm*, « sinistre présage ». De plus, il s'est spécialisé dans l'onomatomancie, le clédonisme et les pronostics astrologiques.

Fa'l onomatomantique

La signification des noms (propres et communs), leur dérivation et leur assonance constituent le principe fondamental du *fa'l* islamique. Nombreux sont les récits relatant des changements de noms opérés par le Prophète, à cause de leur signification ou de leur origine païenne. Au cours de ses razzias, il tirait présage des noms des régions et des tribus par lesquelles il passait (2) ; à ses adeptes, dont il lui répugnait d'entendre les noms discordants, il ne manquait pas de leur donner des antonymes. Ainsi, à Qalîl b. aṣ-Ṣalt, il donna le nom de Kaṯîr, à al-ʿÂṣî b. al-Aswad, celui de Muṭîʿ et à ʿÂṣiya, sœur de ʿUmar, celui de Ǧamîla (3). Aux Banû Ġayyân qui campaient à Ġawâ, il aurait donné le nom de Rašdân (4) et à la localité celui de Rašâd (5). Yasâr b. Ṣurad fut appelé Sulaymân (6) et Ḥazn b. Abî Wahb fut appelé Sahl (7). Le

1. *Cf.* TʿA *8*, 4 : وفي الحديث لا عدوى ولا أطيرة ويعجبني الفال الصالح والفال الصالح الكلمة الحسنة . فهذا يدل على ان من الفال ما يكون صالحا اومنه ما يكون غير صالح. وقد جاءت الطيرة بمعنى الجنس والفال بمعنى النوع ومنه اصدق الطيرة الفال .

2. *Cf.* IBN HIŠÂM, 434 ; BAKRÎ, *Muʿǧam*, 559. En route pour Badr, le Prophète arriva avec son armée en face d'aṣ-Ṣafrâ, village entre deux montagnes appelées Muslìḥ et Muḫri', habité par les Banû n-Nâr et les Banû Ḥurâq ; il lui répugna de passer par là وتفاءل باسماءها واسماء اهلها (à noter l'usage de *tafâ'ala* au sens de *taṭayyara*). Il prit alors une vallée à droite.

3. *Usd*, IV, 232.

4. Au lieu de Rišdân, par euphonie avec Ġayyân (*cf.* TʿA *2*, 356). Comp. *ib.* حب الرشاد, nom donné en Iraq au cresson, dont le nom *ḥurf* signifie « privation » : سموه به تفاؤلا لان الحرف معناه الحرمان).

5. *Usd*, II, 301.

6. *Ibid.*, 351.

7. *Ibid.*, 380 ; *cf.* ʿ*Iqd*, I, 226 : c'était l'aïeul de Saʿîd b. al-Musayyab ; il aurait

nom de Zayd al-Ḫayl devint Zayd al-Ḫayr (1). À Yaṯrib, il donna le nom de Ṭayba (2) et à Ḫazbä, quartier des Banû Sulma à Médine, celui de Ṣâliḥa (3).

Quel que soit le degré d'authenticité de ces faits, il s'en suit que le Prophète, par son exemple, accrédita le *fa'l* aux yeux de ses adeptes. Il fut allègrement suivi sur cette voie toute conforme aux inclinations de l'âme inquiète de l'Arabe, si bien que l'on trouve une profusion de présages tirés de la signification des noms, disséminés à travers tous les genres littéraires : Les noms de Sâlim et Yasâr, entendus par le Prophète à son arrivée à Médine, lui font dire : « Nous y serons à l'abri du danger et nous y vivrons dans l'abondance » (4). ʿUmar conclut que Ẓâlim b. Surâqa était « injuste » et son père « voleur » et refusa, de ce fait, de l'employer ; à Šihâb b. Ḥurqa, de la tribu de Ḥarrat an-Nâr, habitant à Ḏât Lazäⁿ, il dit : « Reviens chez toi ; les tiens ont brûlé » (5) ! A Maṣrûʿ b. al-Aǧdaʿ, il dit : « J'ai entendu l'Envoyé de Dieu dire : « *al-aǧdaʿ* est un démon » (6). Du nom de Qarîb b. Ẓafar al-ʿAbdî, messager de l'armée combattant à Nahawand, le même ʿUmar conclut : « Victoire prochaine, si Dieu le veut » (7) ! Le nom de Mâlik b. Bašîr qui apporta à al-Ḥaǧǧâǧ la nouvelle de la victoire sur les Azraqites, fut déjà pour ce dernier une annonce de « possession (*mulk*) et de bonne nouvelle (*bišâra*) » (8). Malade, Abû l-ʿAlyâ' s'apprêtait à

refusé, disant : ماكنت لادع اسما سمتني به امي . Saʿîd ajoute : فاننا لنجد تلك الحزونة في اخلاقنا الى اليوم.

1. *Aġ*, *16*, 49.

2. *Marâṣid*, I, Introd. ar., p. 2 : لما فيه من لفظ التثريب.

3. BAKRÎ, *Muʿǧam*, 313 : تفاءلا بالخزب وهو تهيج في الجلد كهيئة الورم واكثر ما يكون في الضروع .

4. ʿ*Iqd*, I, 225. Comp. ce vers *ib.* : واذ تكون كريهة فرجتها ادعو باسلم مرة ورباح .

5. Comp. IBN QUTAYBA, ʿ*Uyûn*, éd. Brockelmann, II, 148 *sq.*, où Šihâb est Ibn Ǧamra, des Ḥuraqa, fraction des B. Ḍirâm ; comp. NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 140, qui ajoute au précédent Ḥarrat Laylä, lieu de camp, et Lazäⁿ, lieu où il se rendait. ʿUmar était alors à Ḥarrat Wâqim !

6. ʿ*Iqd*, *loc. cit.*

7. ṬABARÎ, I⁵, 2609.

8. ʿ*Iqd*, *loc. cit.*

quitter Baṣra ; il entendit, alors, une voix appeler : « Yâ Mutawakkil » ! Il déchargea sa monture et resta à Baṣra (1).

Ces quelques exemples suffisent à laisser entrevoir l'immense variété que peut avoir ce genre d'omens. Appliqué aux noms communs, ce procédé fantaisiste aura encore un plus large éventail : Un souvenir en or (*ḏahab*) devient, pour deux amoureux, le présage d'un départ (*ḏahâb*) sans retour, alors qu'un *ʿûd*, « luth (ou bois d'aloès) », indique le « retour » (2). De même, l'onyx (*ǧizʿ*) signifie tristesse et mélancolie (*ǧazaʿ*) (3) ; le citron fait craindre la duplicité et le revirement, du fait que son extérieur diffère de son intérieur (4) ; le coing (*safarǧal*) présage la séparation, puisque son nom contient le mot *safar*, « voyage » (5) ; le lilas (*sawsan*) annonce « un mal qui dure un an », par suite de l'équivalence des deux syllabes qui en forment le nom, avec les mots « mal » et « an » (6) ; le basilic (*rayḥân*) est à la fois de bon augure, en raison de sa dérivation de *rûḥ*, « esprit », et de mauvais augure, en raison de son goût amer, bien qu'il soit agréable à la vue et à l'odorat (7) ; le myrte était préféré par les Persans aux roses ; car, lui dure toujours, mais les roses ne durent point (8).

1. IBN QUTAYBA, *loc. cit.*, 146. Plusieurs exemples de ces omens, s'étendant sur une longue période, sont réunis *ap.* NUWAYRÎ, *Nihâya* III², 139-144 ; *cf.* aussi FISCHER, in ZDMG 61/1907, 427 *sq.* ; *id.*, *Das Omen des Namens bei den Arabern*, in ZDMG 65/1911, 52-56 ; comp. M. GÜDMANN, *Die superstitiöse Bedeutung des Eigennamens im vormosaischen Israel*, in *Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneider*, Leipzig 1896, pp. 1-15.
2. *ʿIqd*, I, 226.
3. TʿA *5*, 296, l. 24 *sq.* : والتختم به ليس بحسن فانه يورث الهم والحزن والاحلام المفزعة ومخاصمة الناس عن خاصية فيه .
4. ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, III, 142 ; comp. *ʿIqd*, I, 226.
5. *ʿIqd*, *loc. cit.*
6. *Ibid.* : سوسن = سؤ [يبقى] سنة .
7. ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, III, 142. Sur le *rayḥân*, nom générique désignant toute plante odoriférante et plus particulièrement le basilic, *cf.* ZDMG 68/1914, 308 *sq.*
8. ǦÂḤIẒ, *loc. cit.* Dans la légende de Salomon, il est dit que « tout arbre poussait dans son *miḥrâb* et lui parlait comme du bout de la langue (*bi-lisân ḏaliq*), disant : « Je suis tel arbre et je contiens tel remède ». Alors, Salomon faisait inscrire son nom et son utilité et en faisait dessiner l'image ; puis, il était coupé et déposé dans les magasins. Le dernier arbre était le caroubier (*ḫarrûba*). Il dit : « Je suis le caroubier ». Alors, Salomon dit : « Maintenant, ma mort vient d'être annoncée et la destruction (*ḫarâb*) de la cité sainte (Bayt al-Maqdis) vient d'être permise » (IBN QUTAYBA, *ʿUyûn*, II, 150 *sq.*) !

Ce procédé de dérivation arbitraire permettait de tirer des indications omineuses de tous genres : *ġurâb*, « corbeau », indique la « séparation » ; il en est de même du térébinthe (*bân*) sur lequel il perche ; *ʿuqâb*, « vautour », suggère *ʿuqba*, « peine, châtiment » ; *ḥamâma*, « pigeon », annonce une rencontre inéluctable (1) ; *hudhud*, « huppe », indique que l'aller et le retour se feront dans la bonne direction (*hudäⁿ*) (2).

Principes

Dans ce royaume de l'arbitraire, peut-on déceler quelques principes sur lesquels se fonderait l'interprète d'omens ?

Pour les noms propres, certaines règles président à leur choix, en fonction de leur signification omineuse. C'est ainsi que, selon al-Ǧâḥiẓ (3), « les Arabes donnaient (à leurs enfants) les noms de Kalb (chien), Ḥimâr (âne), Ḥaǧar (pierre), Ǧuʿl (scarabée), Ḥanẓala (coloquinte), Qird (singe), en raison de l'heureux présage (*ʿalä t-tafâʾul*) qu'ils contiennent. Quand il lui naissait un enfant mâle, l'homme sortait dans le but d'observer le vol des oiseaux et de noter les signes omineux : s'il entendait quelqu'un dire *ḥaǧar* (pierre), ou s'il en voyait une, il donnait ce nom à son fils, augurant ainsi pour lui la force, la robustesse, la permanence, la patience et la capacité de briser tout ce qu'il rencontrerait. De même, s'il entendait quelqu'un dire *ḏiʾb* (loup), ou s'il en voyait un, il augurait pour lui la sagacité, la tromperie, la ruse, le profit ; si c'était un âne, il lui prédisait une longue vie, l'effronterie, la force et la patience ; si c'était un chien, il augurait pour lui la vigilance, la longue portée de sa voix, le gain et autres qualités. C'est pourquoi ʿUbaydallâh b. Ziyâd peignit, dans son vestibule, un chien, un bélier et un lion et dit : « Un chien aboyeur, un bélier batailleur et un lion maussade ». Il considéra cela comme un mauvais présage (pour les autres) et cela fut répété après lui.

« À cela quelqu'un objecta que « si l'homme d'entre eux appelait son fils Ḥaǧar (pierre), Ǧabal (montagne), Kalb (chien), Ḥimâr(âne), Ṯawr (taureau), Ḫinzîr (cochon), Ǧuʿl (scarabée), dans l'intention décrite précédemment, pourquoi donc ne l'appellerait-il pas Birḏawn (cheval de trait), Baġl (mulet), ʿUqâb (vautour) et d'autres noms semblables, appartenant eux aussi à leur langue ?

1. Interprétation fondée sur l'expression : حم اللقاء .
2. *Cf.* ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, III, 136-7.
3. *Ibid.*, I, 158-9.

« Le premier répondit : Il ne pouvait en être ainsi, parce qu'il voyait à peine un mulet ou un cheval de trait, et peut-être n'en aurait-il point vu. Or, les noms étaient destinés à (rappeler) des choses dont ils auraient besoin un jour ».

« D'autres font remarquer qu'il entendait (prononcer) les mots *faras* (cheval) et *baʿîr* (chameau), comme il entendait *ḥimâr* (âne) et *ṯawr* (taureau) ; de ces substantifs, il aurait bien pu faire dériver des noms heureux. De plus, comment se fait-il que nous le voyons appeler Naǧm (étoile) et pas Kawkab (même sens) ... (1) ? Par ailleurs, nous les (= les Arabes) voyons donner les noms de Ǧabal, Sanad et Ṭûr (2), mais pas d'Uḥud, Ṯabîr, Aǧâ', Salmä, Raḍwä, Ṣindid, Ḥamîm (3), alors que (ces montagnes) se dressaient en face d'eux, quand ils mettaient la tête hors de leurs tentes. De même, ils donnaient, en guise de surnom ou d'épithète élogieuse, les noms de Burǧ (signe du Zodiaque), mais pas de *falak* (sphère céleste), et ils n'ont point donné ceux d'*arḍ* (terre), *samâ'* (ciel), *hawâ'* (air), *mâ'* (eau).

« Pourtant, ces termes primitifs (*uṣûl*) ont une plus grande portée (*ablaġ*) dans le présage (*zaǧr*), un rocher (*ǧabal*) l'emporte sur une pierre (*ḥaǧar*) et une montagne (*ṭûr*) sur un rocher (*ṣaḫr*). Qu'ils aient négligé les noms de leurs célèbres montagnes, c'est (exactement pareil au fait) qu'ils désignèrent par Asad, Layṯ, Usâma, Dirġâma (4) et négligèrent de désigner par *sabʿ* et *sabʿa*, nom générique désignant toute bête féroce et tout oiseau de proie ».

« Le premier répliqua : « Pourtant, ils désignèrent aussi par des noms de montagnes (comme) Abân et Salmä ». D'autres répondirent : « Mais ce sont là des noms d'hommes donnés à ces montagnes qui avaient d'autres noms, délaissés en raison de leur lourdeur ou pour tout autre motif ; sinon, pourquoi les auraient-ils désignées par Salmä et non pas par Aǧâ' et Raḍwa » ?

« Certains pensent que, s'ils ont agi de la sorte, c'est peut-être par suite d'un hasard faisant qu'un individu qui attendait une naissance (5)

1. Al-Ǧâḥiẓ fait remarquer que *kawkab* était utilisé comme nom propre et cite un vers à l'appui. Il l'est d'ailleurs jusqu'à nos jours.
2. Noms désignant la montagne.
3. Inconnue dans Yâqût, II, 342 ; mais on y trouve Ḥamma, montagne entre Ṯawr et Sumayrâ' (p. 341) et Ḥummayyân, un sommet du massif de Salmä (*ib.*).
4. Noms désignant tous le lion.
5. Nous lisons *wâḥid walûd*. Cette épithète, synonyme de *wâlid*, désigne une

ou qu'un homme grand et respectable avait entendu ou vu un âne ; alors, il donnait à son fils ce nom ; il faisait de même, s'il s'agissait d'un chien ou d'un loup. Il se trouve qu'à ce moment-là, il n'entendit pas prononcer les mots cheval, pierre, air, eau. Du moment que (l'un de ces noms) âne ou taureau ou chien était devenu celui d'un grand homme, les Arabes l'adoptèrent, s'empressant de le prendre. Ainsi, ce nom devait se multiplier après lui (= celui qui le prit pour la première fois dans une tribu ou une localité données), en particulier, parmi ses descendants. C'est de cette façon que les sujets donnèrent à leurs fils et à leurs filles les noms des rois et de leurs épouses et c'est pourquoi à tout ʿAlî on donnait la *kunya* d'Abû l-Ḥasan et à tout ʿUmar celle d'Abû Ḥafṣ (1) et ainsi de suite.

« En somme, les noms sont de diverses sortes : les uns sont primitifs, comme le ciel, la terre, le vent, l'eau, le feu, les autres sont dérivés, (choisis) soit par souci du *fa'l*, soit en conformité au nom du père, comme un homme, nommé ʿUmar, appellerait le sien ʿImrân et ce ʿImrân appellerait le sien Maʿmar. Il peut y avoir des noms (issus du Coran), comme celui donné par Dieu au père d'Abraham, à savoir Âzar (2) et celui donné à Iblîs, à savoir Fâsiq (3) ; d'autres sont issus des événements, tel celui du jour d'*al-ʿarûba* (4) qui s'appelle, en Islam, le jour d'*al-ǧumuʿa*, dérivé de la (réunion de) prière de ce jour-là » (5).

Dans cette longue et vivante analyse des procédés par lesquels s'opérait le choix des noms, nous soulignons, d'une part, le rôle du hasard dans ce choix et, d'autre part, celui de l'analogie. Sur ce dernier point, Ibn Durayd nous fournit des détails d'une grande importance.

brebis qui porte et qui est sur le point de mettre bas : بينة الولاد (TʿA *2*, 544, l. 9 *sqq. ab fine*) !

1. Allusion à ʿAlî b. Abî Ṭâlib et à ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb.
2. *Cf. Cor. 6*, 74. Les commentateurs font de ce mot tantôt un nom propre (nom d'une idole adorée par Târaḫ, père d'Abraham, ou nom d'un oncle d'Abraham, ou surnom de Târaḫ), tantôt une expression de blâme, signifiant : « Ô boiteux ! », ou : « Ô pécheur ! », etc. (*cf.* TʿA, *3*, 12 *in fine*). C'est ce dernier cas qui est pris en considération ici.
3. « Impie, corrupteur » (*Cor. 49*, 6).
4. *ʿârûbtô* : le Vendredi.
5. Suit (p. 159 *sqq.*) une série de termes et d'expressions préislamiques auxquels se substituèrent d'autres après l'Islam.

Ibn Durayd

Selon al-Ǧâḥiẓ, l'Arabe, en donnant à son fils le nom de l'animal rencontré au moment de la naissance, entendait lui en conférer, en même temps, les propriétés. Selon Ibn Durayd (1), l'Arabe, en choisissant un nom à son fils, pensait, d'abord, à ses ennemis, en ce sens qu'il voulait que le nom choisi fût d'un mauvais augure pour eux et, partant, d'un bon augure pour lui. C'est en guise de commentaire à une parole d'al-ʿUtbî, rapportée par Abû Ḥâtim as-Siǧistânî, qu'Ibn Durayd aborde cette question.

On aurait demandé à al-ʿUtbî : « Comment se fait-il que les Arabes donnent à leurs fils des noms désagréables (à entendre) et à leurs domestiques des noms agréables (à entendre) ? Il répondit : « Parce que les Arabes nomment leurs fils pour leurs ennemis et leurs domestiques pour eux-mêmes » (2).

« Sache, dit alors Ibn Durayd, que les Arabes avaient des principes (*maḏâhib*) dans le choix des noms de leurs fils » : Les uns étaient choisis en fonction du présage que pouvaient en tirer les ennemis ; c'est le cas de noms comme Ġâlib, Ẓâlim, Muqâtil, Ṯâbit, ainsi que Mushir, Muṣabbiḥ, Ṭâriq ; les autres en fonction du présage dont les porteurs eux-mêmes pouvaient bénéficier ; c'est le cas de noms comme Nâ'il, Wâ'il, Sâlim, Mâlik, Saʿîd ; d'autres sont des noms de bêtes féroces, comme Asad, Layṯ, Ḏi'b, ayant pour but de dissuader les ennemis ; il en est de même des noms pris aux arbres épineux, comme Ṭalḥa, Samura, de ceux pris au sol rocailleux, comme Ḥaǧar, Ḥuǧayr, Ṣaḫr ; d'autres, enfin, ont pour origine le fait qu'au moment où sa femme accouchait, l'homme sortait de chez lui et le premier animal qu'il *rencontrait*, il en donnait le nom à son fils, que ce soit un renard, un chien, un âne, un singe ou tout autre animal ; il prenait aussi le nom du premier oiseau qui volait de sa droite à sa gauche ou *vice versa*, que ce soit un corbeau, un geai ou tout autre oiseau de ce genre ».

1. Pp. 4-5.
2. AD-DIYÂRBAKRÎ, *Ḫamîs*, II, 153, formule ce principe de la façon suivante :
وسئل اعرابي لم تسمون اولادكم بشر الاسماء نحو كلب وذئب ، وعبيدكم باحسن الاسماء نحو مرزوق ورباح. فقال انما نسمي ابناءنا لاعدائنا وعبيدنا لانفسنا ، يريدون ان الابناء عدة الاعداء وسهام في نحورهم فاختاروا لهم هذه الاسماء. Sur التفاؤل باسماء الموالي, *cf.* IBN AL-AṮÎR, V, 247.

Au hasard et à l'analogie, s'ajoute la fantaisie, en ce sens que « l'Arabe fait dériver d'un mot, à son gré, ou le bien ou le mal, vu que tout mot peut revêtir diverses significations ... Ainsi, s'il le veut, il peut déduire de la couleur noire du plumage du corbeau la tristesse (symbolisée par le noir), la gloire (*su'dad*), la personne (*sawâd al-insân*), les palmeraies de l'Iraq (*Sawâd al-ʿIrâq*), les dattes et l'eau (*al-aswadân*) et ainsi de suite » (1). « Si, à tout cela, fait remarquer ailleurs al-Ǧâḥiẓ (2), ils donnaient des raisons et apportaient des preuves, la chose serait moins grave. La plupart des données sont, au contraire, (fournies) sans preuves. Ils se sont limités au sens apparent des mots, sans motif ni justification ». Cette même fantaisie prétend se fonder sur des principes dont le plus important est celui des contrastes. D'où le grand nombre d'antiphrases et d'euphémismes qui agrémentent le langage de tous les jours.

Antiphrases et euphémismes

C'est ainsi que les Arabes appellent celui qu'un serpent a mordu, *as-sâlim*, « le bien portant », le désert, *al-mafâza*, litt. « le lieu traversé », l'aveugle, *al-baṣîr*, « le voyant » (3), le nègre, Abû l-Bayḍâ', « celui qui est blanc », le corbeau, *ḥâtim*, « celui qui oblige, car c'est par lui que se fait le *zaǧr* » ; il fut appelé également *al-aʿwar*, « le borgne », à cause de l'acuité de sa vue (4). Ce dernier terme, jugé néfaste pour les hommes, est changé en *abû fard*[in] *karîma*, pour le borgne, lequel est appelé aussi *mukarram* ou *karîm ʿayn al-yamîn* (ou *aš-šamâl*) (5). Dans une intention malveillante, on l'appliquait à celui qui n'avait pas de frère de son père et de sa mère (6) et à quiconque avait de mauvaises mœurs, comme on qualifiait de *ʿawrâ'* toute parole inconvénante et malséante (7).

1. ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, III, 137-8.
2. *Ibid.*, I, 166.
3. Sur les euphémismes se rapportant à l'aveugle (*baṣîr, abû baṣîr, kafîf, makfûf, ḍaʿîf, ḍarîr, ʿâǧiz, maʿḏûr*), *cf.* A. FISCHER, in ZDMG 61/1907, 425-34 ; 751-3 ; 849 ; 62/1908, 151-4 ; 789, où de nombreuses réf. sont données et où sont mentionnées des analogies avec la littérature hébraïque et syriaque.
4. ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, III, 136.
5. ZDMG 61, 431 *sq.*
6. Fait jugé comme de mauvais augure pour lui-même jusqu'à nos jours.
7. Sur ce mot, ses dérivés et ses divers usages, *cf.* GOLDZIHER, *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*, in *Sitzungsb. der kaiserl. Ak. der Wissenschaft*, Phil.-hist. Cl. 67, 1/1871, 228, n., 233 *sqq.*, 243-8 (données d'AL-HARAWÎ, *K. al-ġarîbayn* et AṢ-ṢAFADÎ, *K. aš-šuʿûr bi-l-ʿûr*).

Si courante que soit cette conception en terre d'Islam, « nulle part il ne semble qu'elle ait été aussi enracinée dans les croyances populaires, aussi fertile en ingénieux procédés de langage que chez les Berbères arabisés de l'Afrique du Nord » (1). W. Marçais en a fait une étude détaillée, riche en exemples et en références aux recueils des Traditions. Partout, on mettait un soin particulier à trouver aux maladies graves, épidémiques ou épileptiques, des noms exprimant la bénédiction (2). Dans ce même esprit, on donna à l'ange de la mort le surnom d'Abû Yaḥyä (3).

Voilà donc les principes du *fa'l* onomatomantique, si l'on peut parler de principes.

Clédonisme

Le *fa'l* physiognomonique et événementiel qui n'est autre que le clédonisme, basé sur les gestes corporels de l'homme, ses actions et paroles inconsidérées, ses rencontres, les circonstances de sa vie et les pressentiments qu'il éprouve, ce *fa'l*-là est encore infiniment plus arbitraire. Son interprétation se perd dans une relativité sans borne. Aucune règle, aucune loi ne saurait être dégagée. C'est pourquoi, pour pouvoir en donner une idée précise, il ne nous reste qu'a en énumérer un grand choix, afin que le lecteur en ait, devant les yeux, le plus large éventail possible. Nous parlerons moins du bon *fa'l* que du mauvais *fa'l* ou *ṭîra* ; car nos sources n'ont retenu que rarement les bons présages. Nous tenterons une classification logique qui s'efforcera de grouper les faits présentant quelque affinité ou quelque analogie, mais vu la modicité des données relatives à chaque thème et la diversité de leurs origines, notre classification ne saurait parvenir à des catégories précises, à la manière des recueils assyro-babyloniens qui groupent en

1. W. Marçais, *Euphémisme et antiphrase dans les dialectes arabes de l'Algérie*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 425-438 (p. 431).

2. L'adj. *mubârak* ou *mabrûk* (= *ἱερά* = *il benedetto*) désigne tantôt la syphilis, tantôt la variole, tantôt la démence ; le fém. *mubâraka* désigne la lèpre (*cf.* Fischer, in ZDMG 61, 428 *sq.*).

3. TʿA *10*, 110, l. 8. Sur cette tendance de l'esprit humain, *cf.* S. Freud, *Über den Gegensinn der Urworte*, in *Jahrb. für Psychanalyse Forschung* 3/1910 ; J. Sainte-Fare Garnot, *Défis au destin*, in BIFAO 59/1960, 1-28 (divise les noms en qualificatifs, narratifs, optatifs et injurieux) ; G. Contenau, *De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-unes de ses conséquences*, in RHR 81/1920, 316-332 ; B. Landsberger, *Das « gute Wort »*, in MAOG 4/1928-9, 294-321.

une tablette ou fraction de tablette l'ensemble des omens relatifs à un même sujet.

Fa'l intrinsèque et fa'l extrinsèque

Par rapport à l'homme, en fonction duquel le clédonisme prend sa véritable signification, nous distinguons formellement le *fa'l* intrinsèque et le *fa'l* extrinsèque. Au premier, se rattachent tous les présages qui partent de l'aspect physique, du tempérament, du nom, du rang, des gestes, des paroles et des actions, au second, tous ceux qui ont leur source ailleurs qu'en lui, mais qu'il voit, entend et sent. En somme, dans le premier cas, l'homme est agent et, dans le second, il est patient ; mais, dans les deux cas, il agit et subit involontairement (1) et inconsidérément. Cependant, cela suppose, chez lui, un état d'âme le rendant attentif et sensible à tout ce qui peut l'éclairer sur ce qui l'attend à l'avenir. En effet, beaucoup de ces signes et gestes passent inaperçus pour celui qui n'y prête nulle attention et ne croit pas à la *ṭîra*, tandis que celui qui croit à leur valeur omineuse et qui est dans l'inquiétude et l'appréhension, est disposé à tirer présage de toute occurrence et de toute concordance (2).

Difformités physiques

Le physique de l'homme influe considérablement sur son entourage. Il est normal que les vices de conformation du corps frappent l'œil de l'observateur des présages. Le bossu, le borgne, l'aveugle, le gaucher ont été, partout et à toutes les époques, des êtres omineux. Mais il existe des personnes qui, sans avoir de tels vices, sont considérés comme porte-malheur (*maš'ûm*). C'est le cas, par exemple, de Ṭuways le chanteur, un hermaphrodite (*muḫannaṯ*)) qui se considérait comme *maš'ûm*, parce qu'il était né la nuit de la mort du Prophète, qu'il avait

1. On fait dire au Prophète : « Prends garde au bon augure, même intentionnel » (cité *ap.* W. Marçais, *Euphémisme*, *op. cit.*, 431, absent de la rubrique *Fa'l* de la *Concordance* de Wensinck, V, 39-40). Cela s'appliquerait, à notre avis, au *fa'l* cléromantique, rhapsodomantique ou géomantique que l'on consulte intentionnellement.

2. *Cf.* Ğâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 138 *sq.* : وان ذهب الى ان مثل ذلك قد يكون ولا يشعر به اللاهي عن ذلك والذي لا يؤمن بالطيرة ، فان المتوقع فهو في بلاءٔ ما دام متوقعا وان وافق بعض المكروه جعله من ذلك .

été sévré la nuit de la mort d'Abû Bakr, qu'il avait atteint la puberté la nuit de l'assassinat de ʿUmar, qu'il s'était marié la nuit de l'assassinat de ʿUṯmân (1) et qu'il lui était né un enfant le jour de l'assassinat de ʿAlî ; il avait alors quarante ans. Il disait aux Médinois : « Attendez-vous à la venue du Daǧǧâl aussi longtemps que je vis parmi vous ; vous ne serez en sécurité qu'après ma mort » (2) ! C'est aussi le cas de Ṣâliḥ al-Afqam (3) qui n'accompagnait personne sans que son compagnon meure de mort naturelle ou soit assassiné ou dégradé. De son vrai nom, il s'appelait Ṣâliḥ b. ʿAṭiyya et était *ḥaǧǧâm* (4) à l'époque d'al-Amîn (5). Il s'agit, par conséquent, d'événements de leur vie sur lesquels se fonde leur réputation. De telles personnes étaient plus redoutées que les difformes de naissance ; car le mal de ces derniers retombe déjà sur eux (6).

1. *Aġ. 4*, 39.
2. *Cf.* TʿA *4*, 182, l. 12 *sqq.*, qui utilise des données de *Maǧmaʿ al-amṯâl* de Maydânî, où on trouve le proverbe اشأم من طويس (éd. Aḥdab, I, 323) ; *cf.* aussi اشأم من البسوس , nom d'une femme (ou d'une chamelle) qui aurait été à l'origine de la guerre de Basûs, entre Bakr et Taġlib ; Sarâb aurait été le nom de sa chamelle, d'où اشأم من سراب (*ib.* I, 319, 323 ; TʿA *4*, 109) ; اشأم من خوتعة nom d'un homme des Banû Ġufayla qui aurait indiqué à Katîf b. ʿAmr at-Taġlabî et ses compagnons le campement des Banû az-Zabbân aḏ-Ḏihli qui furent massacrés ; ce qui fut à l'origine de la guerre entre les deux clans (*ib.* I, 320 ; TʿA *5*, 306 *sq.*) ; اشأم من منشم , nom d'une femme qui vendait des parfums à la Mekke. Quand les Ǧurhumites partaient en guerre contre les Ḫuzâʿa, ils faisaient serment chez elle en trempant leur main dans un parfum ; tous ceux qui le faisaient, luttaient jusqu'à la mort (*ib.*, I, 320 ; TʿA *9*, 76) ; اشأم من شولة الناصحة , nom d'une esclave qui donnait de mauvais conseils à ses maîtres (*ib.* I, 323 ; TʿA *7*, 401, l. 6 *sq.*) ; etc.
3. *Afqam* qualifie tout ce qui n'est pas droit (TʿA *9*, 14) ; il est presque l'opposé de *ṣâliḥ*.
4. Le chirurgien du Moyen Âge qui pratiquait les saignées et posait les ventouses ; il désigna le barbier qui exerçait concurremment ce rôle.
5. Ǧâḥiẓ, *Ḥayawan*, *7*, 150. *Mašʾûm* est appliqué (*ib.*) à un certain aṣ-Ṣaḥarî.
6. *Cf.* Ps.-Ǧâḥiẓ : *ʿIrâfa*, ومها كان منه ناقصا في الخلق كان اهون لبليته لانه انما يرى شيئا ناقصا قد صار آفته على نفسه ; Ibn Qutayba, *ʿUyûn*, II, 152 : وكانوا يكرهون استقبال المولود ساعة يوضع الا ان يكون ناقص الخلق فان بليته وآفته قد صارتا على نفسه .

Le gaucher suggérait l'idée de changement dans les sentiments, du fait que la main gauche prend la place de la droite. Al-Maǧnûn qui rendait quotidiennement visite à Laylä, rencontra, un jour, en se rendant chez elle, une jeune fille gauchère ; il en conçut un mauvais présage et rebroussa chemin. Le lendemain, il lui raconta ce qu'il lui était arrivé et lui avoua, en pleurant, sa crainte de la voir changer de sentiments à son égard (1).

Le borgne annonce qu'une chose se fera à moitié. Quand Muʿâwiya décida de faire exécuter Ḥuǧr b. ʿAdî al-Kindî avec ses treize compagnons, il chargea de cette mission un homme, nommé Hudba, qui était borgne. L'un des condamnés, de la tribu des Ḫaṯʿam, dit en le voyant : « Si le présage est véridique, la moitié d'entre nous seulement sera exécutée ». Quand le septième fut tué, un messager de Muʿâwiya arriva et annonça leur grâce aux sept qui restaient (2).

Signes accidentels

Un signe accidentel dans le visage peut, selon son origine, annoncer un présage. Ibn Qutayba (3) raconte qu'il avait égaré, dans le désert, une chamelle portant depuis dix mois. Il partit à sa recherche et rencontra un homme au visage enlaidi par des brûlures, puis un autre, tenant son chameau par la muselière et récitant un vers dont le sens est le suivant : Même si on la recherche, on ne la retrouvera point (4). Après, il interrogea un passant qui lui dit : « Cherche-la auprès de ce feu-là » ! Il alla et trouva qu'elle avait mis bas et qu'on lui avait allumé du feu. Il la prit par la muselière et partit. Ainsi, deux présages malheureux ont eu un résultat heureux. Il ne pouvait en être autrement pour l'ardent adversaire de la *šuʿûbiyya* qui exaltait les vertus des Arabes.

1. *Aġ. 1*, 184.
2. Ibn Qutayba, *loc. cit.*, 147. Comp. Nuwayrî, *Nihâya*, III, 144 : Un roi de Perse sortit pour chasser ; la première personne qu'il rencontra, fut un borgne (Ibšîhî, trad. Rat, II, 186 : un aveugle). Il le fit frapper et emprisonner. Mais il réalisa une excellente chasse. En rentrant, il le fit venir et ordonna qu'on lui remît un don. Ce dernier lui dit : « Je n'ai point besoin de ton don ; mais permets-moi de parler ! — Parle, lui dit le roi. — Tu m'as rencontré et alors tu m'as fait frapper et emprisonner ; je t'ai rencontré et alors tu as fait une bonne chasse et tu es retourné sain et sauf. En conséquence, lequel d'entre nous est-il de plus mauvais présage pour l'autre » ?
3. Cité *ap.* Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 139, d'après al-Aṣmaʿî.
4. فلئن بغيت لها البغاة فما البغاة بواجدينا .

La laideur était de mauvais augure. Le poète Di'bil b. 'Alî, exécuté par al-Mu'taṣim en 220/835, conçut un mauvais pressentiment en rencontrant, un matin, 'Umayr al-Kâtib qui était « le plus laid des hommes » (1). Par contre, la beauté était une bénédiction. Le Prophète exigeait de ses généraux que leurs courriers aient non seulement un beau nom, mais aussi un beau visage (2). « Les Persans, dit l'auteur de *K. al-Aġânî*, considéraient comme une bénédiction le beau visage » (3). Mais, de peur d'attirer le mauvais œil et d'être en cela de mauvais augure pour la personne elle-même, le beau visage faisait l'objet de désignations onomatomantiques basées sur l'effet magique des contrastes. C'est ainsi que le beau s'appelait *šayṭân*, « diable », la jument racée, *šawhâ'*, « laide », la belle femme, *ṣammâ'*, « sourde », *qarnâ'*, « cornue », *ḫansâ'*, « camarade », *ğarbâ'*, « galeuse », et ainsi de suite (4).

Nom

Parmi les signes ayant un caractère faste ou néfaste permanent, on peut citer, enfin, le nom, mais pas nécessairement le nom exprimant la rudesse, choisi à dessein pour déconcerter l'ennemi. Il s'agit de certains noms qui, dans certaines circonstances, ont une résonance particulière. Selon une définition d'Ibn 'Awn (m. 151/768),), *al-fa'l* est : « être malade et entendre appeler : « Ô Sâlim ! », chercher une chose égarée et entendre appeler : « Ô Wâğid ! » (5). Un nommé Yamût (il mourra) s'abstenait de rendre visite aux malades, de peur qu'on ne tirât de son nom un fâcheux présage (6).

Attitude fortuite

Certaines attitudes tout à fait fortuites de l'homme prêtent au présage. Bisṭâm b. Qays attaqua les Banû Ḍabba, le Jour d'aš-Šaqîqa ; se trouvant devant un troupeau de mille chamelles, il se coucha par terre, de peur d'être vu. Son *zâğir* qui l'accompagnait, remarqua

1. *Aġ. 18*, 35.
2. *Cf.* Ibn Qutayba, *'Uyûn*, II, 148 ; *'Iqd*, I, 225 : اذا ابردتم الي بريدا فاجعلوه حسن الوجه حسن الاسم .
3. *2*, 20.
4. Ğâḥiẓ, *Ḥayawân*, VI, 65.
5. Ibn Qutayba, *'Uyûn*, II, 146 (Riyâšî > Aṣma'î)
6. Mas'ûdî, VIII, 36.

que sa barbe se couvrit de poussière et il en conclut qu'il serait tué. Il s'empressa de le quitter (1).

Al-Buḥturî nota trois signes, présageant la mort d'al-Mutawakkil, la nuit même où il fut tué : Parlant de l'orgueil des rois, le calife fit montre de son humilité en se prosternant à terre, le front dans la poussière, et en répandant une poignée de terre sur sa barbe et sur sa tête ; puis, on chanta devant lui un vers qui le fit pleurer ; enfin, l'une de ses favorites lui fit apporter un très bel habit ; il le revêtit, mais, par un mouvement brusque, il le déchira sur toute sa longueur ; alors, il l'enleva et le donna au serviteur, lui disant de le rendre à sa favorite, pour qu'elle le lui conserve comme linceul. Il ne tarda pas à s'enivrer et fut assassiné par le turc Bâġir (2).

Apparence

Au sujet de la constitution physique, on disait : « Le malade qui ressemble (extérieurement) au bien portant est proche de sa fin, tandis que le bien portant qui ressemble au malade, sert de cible (*mustaš'ir*) au mal » (3). Ainsi, l'apparence chétive et maladive suppose la fragilité et la perméabilité au mal physique et psychologique.

Dans le même contexte, d'autres faits baignent dans ce climat de faiblesse et de réceptivité à l'endroit du mal : « Ils (= les Persans) éprouvaient du désagrément à rencontrer l'homme atteint d'une maladie chronique ou portant un nom disgracieux, la jeune fille vierge, l'enfant qui va à l'école, les taureaux unis par un joug, l'animal entravé, la bête de somme tenue en laisse et celle chargée d'eau ou de bois, le chien. Par contre, ils aimaient (rencontrer) l'homme bien portant, au nom gracieux, la femme jolie et qui n'est plus vierge, l'enfant retournant de l'école, les bêtes de somme chargées de nourriture, de paille ou de fumier. De plus, ils éloignaient des oreilles du roi les mélodies des chanteuses, les cris perçants des volatiles et des reptiles (4),

1. Ibn al-Aṯîr, I, 459 *sq.*
2. Mas'ûdî, VII, 269-71.
3. Ibn Qutayba, *'Uyûn*, II, 152 (citant *K. al-âyîn*).
4. Nous lisons نقيض الصراري , au lieu de نقيض الصواري , « craquement des mâts » (texte) ou نقيض الضواري , « cris des bêtes féroces » (autre lecture possible). *Naqîḍ* désigne les cris des poussins, du scorpion, de la grenouille, du vautour, de l'autruche, de la caille, du faucon, du *wabr* (petit quadrupède à couleur de poussière, sans queue), du lézard. Il s'applique également aux craquements des

le hennissement des chevaux de selle et de trait, et ils plaçaient dans sa demeure un coq et une poule » [1].

Comportement

Caractère et aptitude peuvent être aperçus à travers le comportement physique. C'est ainsi que l'homme très disert peut être bavard, peu utile et peu adroit dans l'action, tandis que le taciturne peut être hypocrite, impénétrable, très rusé [2]. De même, la femme très réservée et très pudique peut être de mauvaise vie et vicieuse et celle qui mène une vie d'ascèse et qui affiche sa piété et ses pratiques religieuses, peut être d'une grande ruse. Il peut en être de même de l'homme pieux [3].

Actions irréfléchies

Certaines actions irréfléchies de l'homme ont une valeur omineuse, ainsi ronfler, grincer des dents, se gratter, saliver ; « L'homme noble qui ronfle dans son sommeil sera illustre et s'élèvera en dignité » [4] ; mais « l'homme de basse condition qui ronfle, ira en captivité et sera humilié » [5]. « Quiconque souffle dans son sommeil, perdra sa fortune ; quiconque grince des dents dans son sommeil, médira ; on devra le frapper sur la bouche avec un soulier troué » [6]. « Quiconque salive dans son sommeil, émigrera » [7]. « Si l'homme noble passe sa main sur son corps, sans qu'il ait une raison de se gratter et sans qu'il y ait des poux et des puces dans ses vêtements, il subira de graves dommages ; si l'homme de basse condition le fait, il lui viendra un grand profit » [8].

Rang social

Ainsi, le rang social de l'homme modifie le sens du présage. L'idée peut n'être pas ancienne chez les Arabes, le régime tribal ne la favorisant point, mais, à partir de l'époque ʿabbâside, une telle hiérarchisa-

articulations (*cf.* TʿA *5*, 92 *sq.*). *Ṣarârî* de *ṣarra* : produire des cris perçants et forts. Il s'applique aux cris des sauterelles, des éperviers, des aigles, des faucons et à ceux qui leur ressemblent (*cf.* TʿA, *3*, 338).

1. Ibn Qutayba, *ʿUyûn*, II, 152 *sq.* (de *K. al-âyîn*)
2. Ibid., 152.
3. *ʿIrâfa*, 10, ll. 18-22 ; Ibn Qutayba, *loc. cit.*
4. Ibn Qutayba, *loc. cit.*, 151.
5. *ʿIrâfa*, 9, l. 15.
6. Ibn Qutayba, *loc. cit.*, 151 *sq.* ; *ʿIrâfa*, 9, l. 16 *sq.*
7. *ʿIrâfa*, 9. l. 19.
8. *Ibid.*, 9, ll. 17-19.

tion de la société entra progressivement dans les mœurs. Dans ce processus, les descendants du Prophète accédèrent au rang des nobles (*ašrâf*, chérifs) et devinrent, comme les nobles de la société persane, d'heureux présage pour ceux qui les rencontraient [1].

Les gestes incontrôlés d'un roi indiquent à l'homme qui se présente devant lui pour demander une faveur, ce qu'il peut attendre de lui : « Si sa main se porte le plus souvent sur sa tête, approche-toi de lui ; tu acquérras la gloire et la renommée ; si sa main se porte le plus souvent sur ses yeux, tu seras chargé d'une grande mission ; s'il touche son oreille droite, espère en lui ; s'il touche son oreille gauche, évite-le ; car cela n'aboutit pas à un bien ; s'il touche son nez, espère son bienfait, tu seras satisfait ; s'il touche sa bouche, évite-le » [2].

Analogies entre les parties du corps et celles du cosmos

Ces interprétations reposent sur les analogies entre les parties du corps humain et celles de l'univers. On compare la tête au firmament, les yeux aux deux astres du jour et de la nuit, l'œil droit au soleil et l'œil gauche à la lune, les oreilles à Jupiter et à Saturne, les narines, la droite, à Mercure, et, la gauche, à Vénus, la bouche à Mars. Ce sont les signes de ces planètes qui donnent aux gestes de l'homme leur signification divinatoire.

On va plus loin en établissant des rapports de dépendance entre les membres du corps humain et les signes du Zodiaque : la tête est au Bélier, le cou au Taureau, les épaules et les mains aux Gémeaux, la poitrine au Cancer, le cœur et le ventre au Lion, les organes génitaux à la Vierge, les hanches à la Balance, les fesses au Scorpion, les cuisses au Sagittaire, les genoux au Capricorne, les jambes au Verseau, les pieds aux Poissons.

Cette équation est poussée encore plus loin par la comparaison de la chair humaine à la terre, du sang à l'eau, des artères et des veines aux fleuves et aux rivières, des nerfs et ongles aux fissures des pierres, des os aux montagnes et aux rochers, des cheveux à l'herbe, des surfaces non chevelues du corps aux déserts et aux plaines. Toutes ces parties du corps humain fournissent des indications en rapport avec les parties correspondantes de l'univers [3].

1. Doutté, *Magie et religion*, 361.
2. Ǧinâʿî, ms. Strasbourg, fol. 101-102v (sur ce ms., *cf. supra*, p. 340, nº 48).
3. *Ibid.* ; Sur le rôle de ces analogies dans la magie, *cf.* Ps.-Maǧrîṭî, *Ġâyat al-ḥakîm*, éd. Ritter, 42 et 44 ; *Sources Orientales* 8/1966, p. 213 *sq.*

Là aussi, nous sommes en présence de considérations étrangères à la divination proprement arabe ; car, selon le Ps.-Ǧâḥiẓ, le *zâǧir* arabe ne cherchait à connaître ni le lever et le coucher héliaques, ni la position de la lune dans une phase faste ou néfaste, ni sa conjonction avec d'autres planètes. Ce sont les Hindous qui tiennent compte, dans les présages, des signes célestes, observent les positions de la lune et mettent à profit les diverses notions astrologiques, tels *al-ġârib wa-ṭ-ṭâliʿ* (coucher et lever héliaques), *an-naḥs wa-s-saʿd* (le faste et le néfaste), *al-muqâraba* (la proximité), *al-muqârana* (la conjonction), *al-mufâraqa* (la séparation), *ar-ruǧûʿ* (le retour), etc. (1).

Cela ne veut pas dire que les Arabes ignoraient les présages astrologiques, mais simplement qu'ils ne subordonnaient pas leurs déductions ornithomantiques et physiognomantiques aux influences astrales. Dans la catégorie du *faʾl* extrinsèque, il existe des exemples où le présage astrologique est mis sur le même pied que les autres espèces de présages.

Cumul de divers présages

Le célèbre poète Abû Ḏu'ayb al-Huḏalî aurait appris la mort du Prophète par les quatre signes suivants :

Abû Ḏu'ayb prévoit la mort de Mahomet

1. Il entendit, alors qu'il somnolait au point du jour, un *hâtif* s'écrier : « Un grand malheur frappa l'Islam ... le Prophète Muḥammad est mort » ! ...

2. Alors il se leva précipitamment et ne vit, dans le ciel, que Saʿd aḏ-Ḏâbiḥ (2). De son nom, il conclut que le Prophète qu'il savait malade, était mort ou sur le point de mourir.

3. Il monta sa chamelle et partit ; au matin, il rechercha de quoi tirer présage et vit alors un porc-épic mâle (*šayham*) saisissant une vipère (*ṣill*) qui se tortillait autour de lui et qu'il croquait et mangeait. Il déduisit, du nom du porc-épic, un événement triste (*šay' hamm*), du tortillement de la vipère, le détournement des gens du droit chemin, sous le gouvernement du successeur du Prophète, et du fait que le porc-épic avait mangé la vipère, la victoire du successeur du Prophète.

1. *ʿIrâfa*, 23.
2. Deux étoiles brillantes sur la corne gauche du Capricorne, mauvaise lecture pour *Saʿd an-nâṭiḥ* (= *Capricorni*, nom de la 22e mansion lunaire) : *cf.* BENHAMOUDA, *Les noms arabes des étoiles*, *op. cit.*, 162 *sq.*

4. Il pressa sa chamelle et, quand il arriva à al-ʿUlayya (1), a) il fit voler les oiseaux (*zaǧartu ṭ-ṭayra*), lesquels lui apprirent la mort du Prophète. De plus, b) un corbeau, passant de droite à gauche (2), croassa, annonçant la même triste nouvelle (3).

Ainsi, oracle du *hâtif*, *faʾl* astrologique, présages zoomantiques et ornithomantiques, où l'onomatomantique (*cf.* 2 et 3) et les techniques de la *ṭîra* (*cf.* 3 et 4b) et du *zaǧr* (*cf.* 4a) sont mises en œuvre, servent concurremment à annoncer le même événement, comme si chacun d'entre eux, séparément, n'avait pas eu assez de force de persuasion.

Ce luxe dans l'accumulation des présages annonçant un seul et même événement est fréquemment attesté dans nos sources. Trois exemples, issus de milieux fort différents, suffisent à nous en révéler le mécanisme et l'esprit.

Dernier pèlerinage de ʿ Umar

Lors du dernier pèlerinage du calife ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb, un homme cria, à ʿArafa : « Ô *ḫalîfa* » ! Un *ʿâʾif* lihbite en conclut : « ʿUmar ne retournera plus jamais ici » ! Le lendemain, alors que ʿUmar jetait les pierres à Minä, un caillou mal lancé vingt tomber sur sa tête, y faisant éclater une veine. Le même *ʿâʾif* y trouva une confirmation à ce qu'il avait pressenti la veille (4).

al-Amîn

Au siège de Baġdâd, soucieux et peiné, al-Amîn fit appeler, dans son pavillon, Sulaymân b. al-Manṣûr et Abû Isḥâq Ibrâhîm b. al-Mahdî. Ce dernier raconte que, pour se distraire, le calife fit venir l'une de ses esclaves favorites, nommées Ḍaʿf (faiblesse), nom qui parut au conteur de mauvais augure. Il lui demanda de chanter ; elle ne choisissait que des vers tristes et funestes. Exaspéré, le calife la renvoya ; mais, en se levant, elle fit tomber la coupe de cristal coloré d'al-Amîn qui se brisa, répandant par terre le vin qu'elle contenait.

1. Nom de deux montagnes dans la Yamâma (YÂQÛT, III, 716).
2. *Sâniḥ*. Contrairement aux Naǧdites qui considéraient *as-sânih* comme bon présage et *al-bâriḥ* comme mauvais présage, les nomades d'al-ʿÂliya, plateaux séparant Médine de la Tihâma (YÂQÛT, III, 592), tiraient mauvais présage du *sâniḥ* et bon présage du *bâriḥ* (*cf.* ALÛSÎ, *Bulûġ*, III, 212, et *supra*, p. 442).
3. NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 138 ; *Usd*, V, 188 *sq.* ; DAMÎRÎ, II, 68 *sq.*
4. *Usd*, IV, 73 ; NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 140.

Cette scène se passa dans le château connu sous le nom d'al-Ḫuld [1] sur les rives du Tigre.

« En ce moment, continue Ibrâhîm, j'entendis quelqu'un prononcer ces paroles : « L'affaire sur laquelle vous m'avez, l'un et l'autre, consulté, est jugée infailliblement » (*Cor.* *12*,41) ! Je me levais en voyant le calife tressaillir, lorsqu'une voix, venue de l'autre bout du château, nous fit entendre ces deux vers : « Que rien ne te surprenne plus : un événement se prépare qui surpasse tout étonnement ! Une catastrophe horrible qui épouventera l'homme plein de superbe » ! Al-Amîn ne tarda pas à être assassiné [2].

Abû Isḥâq an-Naẓẓâm

Le muʿtazilite Abû Isḥâq Ibrâhîm b. Sayyâr an-Naẓẓâm (m. entre 220/835 et 230/845) était dans le besoin et se dirigeait vers la capitale d'al-Ahwâz, sans y connaître personne. « Arrivé au port d'al-Ahwâz, raconte-t-il, je n'y ai pas trouvé de bateau ; j'en ai conçu un mauvais pressentiment. Puis, j'ai vu un bateau dont la proue était abîmée et brisée ; j'en ai conçu aussi un mauvais pressentiment. J'ai vu qu'il était chargé et j'ai demandé au navigateur s'il pouvait m'emmener. Il accepta. Je lui demandai son nom ; il répondit : « Dâwud », nom qui désigne en persan le démon. J'en ai conçu un mauvais pressentiment. Puis, j'ai pris place sur le bateau ; le vent du Nord me fouettait le visage et la nuit répandait sur ma tête sa gelée blanche. Quand nous nous approchâmes du port, comme j'avais une couverture râpée, un tricot usé et quelques autres effets indispensables, j'ai appelé un porteur ; le premier qui se présenta, était borgne. J'ai demandé à un bouvier qui se tenait à côté, à combien il louait son taureau jusqu'au caravansérail ; quand il l'approcha de mes bagages, je constatai qu'il avait une corne cassée. Mon mauvais pressentiment ne fit que s'accroître et je pensai que, pour échapper au danger, il ne me restait que le retour sur mes pas. Mais je me suis rappelé l'extrême besoin dans lequel je me trouvais, au point de me nourrir de la boue. Je me dis alors : « À moi la mort » !

1. Ce nom signifie « éternité », mais aussi « taupe », qui, dans le présage, doit suggérer l'aveuglement du destin.

2. Masʿûdî, VI, 426 *sqq.* ; Nuwayrî, *Nihâya*, III, 145 *sq.* ; Ibšîhî, II, 184. Des récits semblables sont racontés à propos d'al-Ma'mûn et son chanteur ʿAlluwiyya à Damas (Nuwayrî, *loc. cit.*, III, 142 *sq.*), al-Mutawakkil et le chanteur Aḥmad b. Abî l-ʿAlâ' (*ib.*, 143).

Arrivé au caravansérail, je me suis assis à côté de mes bagages et je me disais : « Si j'y laisse mes bagages sans gardien, la serrure de la porte sera forcée et mes bagages seront volés, et si je reste à les garder, ma venue à al-Ahwâz n'aura pas de sens » ! J'étais encore assis quand j'entendis frapper à la porte ». C'était un messager d'Ibrâhîm b. ʿAbd al-ʿAzîz qui lui faisait dire qu'en dépit des divergences doctrinales qui les séparaient, il était disposé à lui venir en aide. Il lui proposait soit de rester à sa charge, durant un ou deux mois, soit, s'il préférait retourner chez lui, d'accepter la somme de trente *miṯqâls* [1].

Même si ce récit tend à démontrer l'inanité des présages, il n'en démontre pas moins la variété et, en même temps, l'intensité de l'effet que produit leur cumul.

Extrême variété des présages extrinsèques

La variété des présages extrinsèques est au-delà de toute attente. En effet, certains gestes, insignifiants en eux-mêmes, revêtent une grande importance aux yeux de celui qui est dans l'expectative et dans l'inquiétude. Le Prophète lui-même ne manquait pas de tirer présage de faits tout à fait négligeables.

Mahomet en route pour Uḥud

En route pour la bataille d'Uḥud, un cheval détacha, par le mouvement de sa queue, un sabre accroché à une selle, et le fit sortir de son fourreau (*istalla-hu*). L'ayant vu, le Prophète « qui aimait le *fa'l* et ne pratiquait pas la *ʿiyâfa* », dit au propriétaire du sabre : « Récupère ton sabre ; je vois qu'aujourd'hui les sabres seront tirés de leurs fourreaux (*satustallu*) » [2] !

Messager de Kisrä à Mahomet

Kisrä Abarwîz (Khosro II Abharvêz qui régna de 590 à 628) aurait envoyé à Mahomet, lors de sa vocation, un *zâǧir* et un peintre. Au premier, il dit : « Observe ce que tu verras en chemin et auprès de lui » ! Au second, il dit : « Fais-moi son portrait » ! A leur retour, le peintre lui donna le portrait ; Kisrä le posa sur son coussin. Il demanda au *zâǧir* : « Qu'as-tu vu ? — Je n'ai rien vu, répondit-il, jusqu'à mainte-

1. Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 139 *sq.*

2. Ibn Hišâm, 559 ; *Aġ.* *14*, 14.

nant ! Je vois qu'il te vaincra ; car tu as posé son portrait sur ton coussin » (1).

Messager du maître des Byzantins

Le maître des Byzantins, lui aussi, aurait envoyé à Mahomet un messager avec ordre de noter « où il était assis et qui il avait à ses côtés » et de regarder « entre ses épaules, jusqu'au sceau (*ḫâtam*) et la tache (*šâma*) ». À l'arrivée du messager, le Prophète était assis sur une éminence, trempant ses pieds dans l'eau ; à sa droite, se tenait ʿAlî. Quand le Prophète vit le messager, il lui dit : « Tourne-toi et regarde ce que tu as ordre de voir » ! Il regarda, puis retourna dire à son maître ce qu'il avait vu. Alors, ce dernier dit : « Il s'élèvera et règnera sur mon royaume ! (car) l'éminence, c'est l'élévation et l'eau, c'est la vie » (2).

Est-il besoin de souligner le caractère fantaisiste de ces récits ? Toutefois, il convient de remarquer que le conteur qui les forgea, se garda d'attribuer aux Perses des conceptions qu'ils n'avaient pas, à savoir les marques de la prophétie ; tandis que c'est aux Byzantins que l'Islam primitif attribue la reconnaissance de la prophétie de Mahomet, d'après une tache qu'il aurait eue entre les épaules (3).

Un territoire néfaste

Aux yeux du Prophète, même un territoire peut être de caractère néfaste. Anas b. Mâlik raconte : « L'un d'entre nous vint au Prophète et dit : « Nous avons campé dans une région où notre nombre a grandi et nos biens se sont accrus. Puis, nous avons passé à une autre où nos biens ont décru et notre nombre a diminué. Alors, le Prophète dit : « Abandonnez-la ! Elle est condamnable » (4).

Succession d'Abû Bakr à Mahomet

Même les choses les plus saintes peuvent présenter une face funeste. « ʿÂ'iša aurait préféré, dit-on, que (son père) Abû Bakr n'eût pas eu à succéder au Prophète, de peur que les gens ne soient portés à le considérer comme de mauvais augure dans chaque circonstance » (5).

1. Nuwayrî, *Nihâya*, III, 136 ; Ibšîhî, II, 177.
2. *Locis citatis*, 137 *sq.* et 177 *sq.*
3. *Cf. supra*, p. 392.
4. Ibn Qutayba, *ʿUyûn*, II, 150.
5. Ibn Saʿd, II, 2, p. 20.

À la bataille de Ṣiffîn

Certains faits divers reflètent la silhouette précise des événements futurs. Au cours de la bataille de Ṣiffîn, en 37/657, on vit, sur le front deux béliers qui se battaient. Alors, deux individus vinrent les éloigner. Le présage à tirer était facile : ʿAlî et Muʿâwiya se battront et se sépareront sans victoire (1).

Ibn az-Zubayr quitte Médine

Si dure soit-elle, une parole consciemment prononcée ne saurait avoir, sur un esprit inquiet, l'effet que produit une parole inconsciemment dite. Quand Ibn az-Zubayr quitta Médine avec sa famille pour la Mekke, il entendit l'un de ses frères réciter ce vers : « Et tous les fils d'une mère se trouveront un soir où pas plus qu'un seul de leurs frères utérins n'aura survécu » (2) ! Il dit à son frère : « Qu'est-ce qui t'a fait dire cela ? — Je ne l'ai pas voulu, répondit-il. — C'est encore plus fort », dit Ibn az-Zubayr (3).

al-Ḥağğâğ à Kûfa

Son ennemi, al-Ḥağğâğ, qui finira par le faire crucifier, adaptait les présages aux situations dans lesquelles il se trouvait. Se rendant auprès du calife ʿAbd al-Malik, il s'arrêta à Kûfa. Une marche se brisa sous ses pieds, quand il montait en chaire. Sachant que les habitants de cette ville allaient augurer mal pour lui de cet incident, il se tourna vers l'assemblée, avant de rendre grâces à Dieu, et s'écria : « Puissent vos visages être couverts de confusion et vos mains être coupées ! Puissiez-vous encourir la colère de Dieu, si d'une faible planche de bois de palmier, s'étant brisée sous les pieds d'un lion valeureux, vous tiriez pour lui un fâcheux pronostic. Quant à moi, je suis, pour les ennemis de Dieu, d'un augure plus malencontreux que le corbeau au plumage bariolé de blanc et de noir, d'un présage plus sinistre qu'un jour néfaste et fatal » (4) !

1. Ibšîhî, II, 179.
2. وكل بني ام سيمسون ليلة ولم يبق من اعيانهم غير واحد .
3. Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 139.
4. Ibšîhî, II, 185.

Dayr al-Ǧamâǧim

Cependant, à la bataille de Dayr al-Ǧamâǧim, al-Ḥaǧǧâǧ vint de Baṣra à Kûfa pour combattre ʿAbd ar-Raḥmân b. Muḥammad ; il campa à Dayr Qurra. ʿAbd ar-Raḥmân, venant de Kûfa, campa à Dayr al-Ǧamâǧim. Alors, al-Ḥaǧǧâǧ dit : « ʿAbd ar-Raḥmân a campé à Dayr al-Ǧamâǧim (crânes) et moi à Dayr al-Qurra (fraîcheur) ; ne consultez-vous pas les présages » ? Et il fut victorieux (1).

ʿAbd al-ʿAzîz b. Marwân fuit la peste

Lors d'une épidémie de peste en Égypte, le gouverneur ʿAbd al-ʿAzîz b. Marwân s'enfuit vers le Ṣaʿîd ; mais un messager de ʿAbd al-Malik, nommé Ṭâlib b. Mudrik réussit à l'atteindre. En apprenant son nom, ʿAbd al-ʿAzîz aurait dit : « Oh ! je ne reviendrai plus jamais à al-Fusṭâṭ » ! Et il mourut là-bas (2).

Fin de Marwân II

Marwân II, le dernier calife umayyade, se trouvait dans sa salle de travail, occupé à régler les affaires, quand la vitre de la salle éclata. Alors, un rayon de soleil vint lui toucher l'épaule. Un *ʿâ'if* se trouvait présent ; il dit alors : « L'éclatement du verre est une chose odieuse pour le Prince des Croyants ... ; c'est l'éclatement du pouvoir ; le soleil emportera le règne de Marwân, par l'intermédiaire des Turcs ou des gens du Ḫurâsân. Cela est, pour moi, une certitude ». Deux mois après, la révolte d'Abû Muslim se déclara (3).

Ḫâlid b. Yazîd se rend à Mossoul

Ḫâlid b. Yazîd, nommé gouverneur de Mossoul, s'y rendait en compagnie du poète Abû š-Šamaqmaq. Au moment d'entrer dans la ville, la hampe de son étendard se brisa. Il en tira un fâcheux pronostic. Alors, son poète improvisa : « Si la hampe de ton étendard s'est cassée, cela ne constitue point un funeste présage, dont tu aies à t'alarmer, ni un événement qui doive changer la face des choses ! Cette lance dont la hampe était trop faible, indique que le gouvernement de la province dont tu as été investi, est trop peu important. Regarde donc Mossoul comme un commandement qui n'est pas digne de toi ! » En ap-

1. Ibn al-Aṯîr, IV, 376.
2. Nuwayrî, *Nihâya*, III, 140.
3. *Ibid.*, 140 *sq.*

prenant cela, al-Ma'mûn accorda en plus à Ḫâlid le gouvernement de Diyâr Rabîʿa (1).

Fin d'al-Mustaršid

Le calife ʿabbâside al-Mustaršid (511-529/1117-1134) allait à la rencontre du sultan Masʿûd b. Muḥammad b. Malikšâh as-Salǧûqî (529-547/1134-1152), quand, sur le parasol ouvert au-dessus de sa tête, un oiseau de proie se posa avec insistance, y revenant chaque fois qu'il en était éloigné. Son entourage et lui-même y virent un heureux présage ; mais un nommé Malikdâr fit remarquer qu'il s'agissait d'un oiseau de proie aux serres liantes et qu'il ne saurait être de bon augure, plutôt le contraire. Le sultan arriva à la tête de son armée ; ce fut la défaite d'al-Mustaršid, qui ne tarda pas à être exécuté (2).

Prévention contre la ṭîra

Dans tous ces exemples, c'est souvent le caractère fortuit d'un événement qui est la source du présage, plutôt que l'événement en soi. En guise de prévention contre la *ṭîra*, on recourait à des procédés qui sont plus magiques que divinatoires, tels le *ʿaqd ar-ratâ'im* qui consiste à se nouer un fil (3) autour d'un doigt, afin de se rendre attentif et de diminuer, par là, la marge de l'imprévu, et *at-taʿšîr* qui consiste à braire comme un âne, dix fois de suite, à l'entrée d'un village, afin de prévenir tout mal, en écartant toute rencontre fortuite (4). Mais, peut-on jamais, dans cet océan infini des signes, tout prévenir et tout éviter ? Que peut-on contre un plafond qui grince et des murs qui craquent, et dont le bruit annonce que les habitants de cette maison la quitteront (5) ? Le rôle du hasard conserve toute son importance,

1. Ibšîhî, II, 185.
2. Nuwayrî, *Nihâya*, III, 144.
3. À l'origine, ce devait être une branche filiforme de genêt, *ratam*, ou d'autre arbrisseau de la même famille. Sur *ʿaqd ar-ratâ'im*, *cf.* également T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. I.
4. *Cf.* Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 136. Comp. TʿA *3*, 410, l. 21 *sq.* : ومعناه انهم يزعمون ان الرجل اذا ورد ارض وباء وضع يده خلف اذنه فنهق عشر نهقات نهيق الحمار ثم دخلها أمن من الوباء . *At-taʿšîr* désigne aussi le croassement du corbeau répété dix fois de suite (*ib.*).
5. *Cf.* Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 11 ; Ibn Qutayba, *ʿUyûn*, II, 152.

quels que soient les efforts déployés par l'homme pour l'endiguer. « Un malheur n'arrivera pas, si on s'emploie à le prévenir, sauf par l'effet du hasard, écrit le Ps.-Ǧâḥiẓ ; on a dit que le devoir de l'homme est de se tenir sur ses gardes et d'être toujours attentif, mais il n'a pas à vaincre le destin. On a dit aussi : « Quiconque surveille sa langue et ses plaisirs charnels (*farǧ*), se préservera des maux du destin » (1).

Présages recherchés

Mais tout n'est pas fortuit dans les présages. Une partie, en effet, est le résultat de l'observation et d'une interprétation fondée sur l'expérience. À part la technique du *zaǧr* proprement dit qui répond parfaitement à cette définition, les Arabes ne semblent pas avoir largement pratiqué les *auspicia impetrita*, sauf dans les procédés cléromantiques, succédanés de l'oracle. Nous avons relevé dans une littérature, qui est censée utiliser des écrits persans, certains présages obtenus par l'observation du feu, des migrations animales, des épidémies, des phénomènes atmosphériques et de la germination de l'orge. Nous les donnons ici, parce qu'ils se sont incorporés au folklore arabe.

Feu

« Si une flamme s'élève au-dessus d'un brasero (*kânûn*), à droite de celui qui est assis, cela indique que les vents souffleront et qu'il y aura des tourbillons de poussière ; si c'est à sa gauche, elle annonce de la pluie et de la neige, dans un délai très rapproché.

« Si la flamme tournoie autour du brasero, elle annonce tumulte et dispute dans la localité ; si elle tournoie autour de celui qui est assis ou devant lui, elle annonce soulagement, joie, ripailles et noces. Si elle tournoie devant le brasero, elle annonce le retour de voyage du maître de maison ; si elle tournoie derrière le brasero, elle annonce une maladie pour les habitants de la maison.

« Si le feu produit un bruit semblable au rire, il annonce joie et tristesse (à la fois) (2).

« Le feu qui s'allume au bas des marmites, annonce des pluies abondantes [ou l'arrivée d'un hôte (3)].

1. *ʿIrâfa*, 10.
2. Comp. Ibn Qutayba, *ʿUyûn*, II, 151 : « Si le feu produit un bruit tumultueux, il annonce une grande joie ; si son bruit ressemble aux pleurs, il annonce une tristesse ».
3. *Ad. ʿUyûn*, *loc. cit.*

« Si tu vois que la mèche de la lampe ou de la bougie s'enflamme et forme des langues de feu inégales, cela annonce de la pluie ; si tu vois que la lampe ou la bougie ou le feu du brasero lancent beaucoup d'étincelles, cela annonce une pluie abondante, au même endroit ou dans le voisinage » (1).

Migrations

« Si les oiseaux et les bêtes sauvages des montagnes émigrent, cela annonce que l'hiver sera rigoureux et long (2) et que la mort est proche pour le malade qui a l'air d'un bien portant ; il faudra s'éloigner de lui » (3).

Épidémies

« Si la mort se répand parmi les bovins, il en sera de même pour les hommes (4).

« Si la mort se répand parmi les porcs, la bonne santé sera générale.

« Si la mort se répand parmi les bêtes féroces et sauvages, une disette et une calamité (5) frapperont les gens.

« Si la mort se répand chez les rats, il y aura baisse des prix et abondance » (6).

État de l'atmosphère

« Si, dans l'air, il y a une (sorte de) fumée sombre (7) et de l'obscurité, sans cause [et sans nuage (8)], épidémie et maladie menaceront les gens.

« Si, dans une nuit claire, tu vois comme si des lumières se succédaient alternativement aux horizons du ciel, le pays où cela aura été vu, sera envahi par un ennemi ; si, à ce moment-là, l'ennemi occupe le pays, il le quittera » (9).

1. Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 9.
2. Comp. Ibn Qutayba, *loc. cit.*
3. Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 10.
4. Il est dit *mawt* pour les bovins et *mawtân* (épizootie, épidémie) pour les hommes !
5. *Lazba wa-šidda*, in *ʿIrâfa*, et *ḍîqa*, in *ʿUyûn*.
6. Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 9 ; Ibn Qutayba, *ʿUyûn*, II, 151.
7. *Ǧunna*, in *ʿIrâfa*, et *duḫna*, in *ʿUyûn*.
8. *Om. ʿUyûn.*
9. Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 11 ; Ibn Qutayba, *loc. cit.*, II, 152.

Germination de l'orge

« Si la germination de l'orge, semée au début de l'année (1), monte sur un même niveau, l'année sera fertile ; si la partie inférieure des tiges est vigoureuse, cela annonce l'abondance pour la fin de l'année ; si leur partie médiane est vigoureuse, cela annonce l'abondance pour le milieu de l'année ; s'il n'en pousse que la tête (*ra's aš-šaʿîr*), les calamités s'abattront sur les gens, cette année-là.

« Si sa germination présente des différences (de niveau), l'année comportera des conditions variées. Le maître de maison pourra en déduire des indications sur sa vie : ce qui est à sa droite, se rapporte à son épouse ; ce qui est à sa gauche, se rapporte à ses domestiques.

« Si les pousses entourant le bas de la tige sont vigoureuses, cela est meilleur que si celles du milieu et du haut l'étaient ; car les pousses du bas indiquent que toute calamité en sera écartée.

« Si l'orge pousse bien et que les rats causent des dégâts, il y a lieu de craindre que la maison de son propriétaire ne soit volée ; si les oiseaux y causent des dégâts, il y a lieu de craindre qu'une calamité ne l'endommage, alors qu'il est encore vert. Si quelque chose y cause des dégâts dans son ensemble, on redoutera pour lui toute calamité ; si quelque chose y cause des dégâts en partie, on redoutera pour lui quelque calamité.

« Si l'orge pousse espacée, elle sera négligeable ; si elle pousse serrée, elle sera abondante » (2).

Fa'l astrologique

Fait d'éléments tantôt intuitifs, tantôt inductifs, le *fa'l* événementiel constitue le *corpus* de signes les plus fantaisistes, les plus vagues, les plus variés et les plus illimités de la « mantique par symboles ». Serions-nous mieux guidés dans le *fa'l* astrologique ? De prime abord,

1. Il s'agit d'une année commençant à l'équinoxe de printemps comme dans la plupart des calendriers agricoles.

2. Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 11-12. Comp. ce procédé de botanomancie aux procédés analogues pratiqués à Jadotville dans l'ancien Congo-Belge : la germinatomancie (divination par la semence qu'on fait germer par des moyens empiriques), la radixomancie (divination par la racine), la phyllomancie (divination basée sur l'éventuel dépérissement de la partie feuillue d'une plante privée momentanément d'air et de lumière). L'interprétation est basée sur les indices de vigueur et de caducité, les premiers signifiant la disculpation, les seconds, l'endosse du prévenu (*cf.* Gaston Cuvelier, *Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadotville*, in *Anthropos* 37-40/1942-45, 541-3).

ce dernier paraît être fondé sur des lois immuables, comme le ciel, auquel l'astrologue s'applique à rattacher les actions humaines. Qu'en est-il, en réalité, voilà ce qu'il nous reste à esquisser.

Nous disons « esquisser », puisque la divination astrologique n'est pas une science originellement arabe ; c'est à l'époque ʿabbâside qu'elle l'est devenue. De ce fait, nous ne nous y attarderons pas. À part les connaissances d'astrologie météorologique, répandue sous le nom de *ʿilm al-anwâ'* (1), science revendiquée par les anciens Arabes (2), il reste, dans le répertoire des traditions anciennes, peu de données des autres branches de l'astrologie.

Objet et divisions

La science astrologique a pour but de tirer des phénomènes cycliques et permanents des astres des indications relatives à ce monde du devenir et de la corruption. Elle comprend trois parties ; les *mathematica* (*ḥisâbiyyât*), les *physica* (*ṭabîʿiyyât*) et les *fantasmagorica* (*wahmiyyât*) (3). Les deux premières sont les ancêtres de l'astrométrie et de l'astrophysique et forment l'astronomie ; la troisième est l'astrologie proprement dite qui se fonde sur la science astronomique, mais va au-delà de cette dernière, dont le rôle reste descriptif. L'astrologie comprend deux branches : L'astrologie naturelle, qui consiste dans l'observation des influences des astres sur les éléments naturels, et l'astrologie judiciaire qui consiste dans l'observation des influences des astres sur la destinée humaine. Un même nom les réunit, l'apotélesmatique (4).

1. *Cf. supra*, p. 412 *sqq.*

2. Même à l'époque umayyade, connaître les étoiles, c'était savoir se diriger par rapport à elles ; *cf. Aġ. 15*, 115 : وكان (الكميت) عالما بالنجوم مهتديا بها . *Cf.* aussi Bayhaqî, *Maḥâsin*, 353, où il est dit que l'empereur de Byzance demanda au légendaire Quss b. Sâʿida : « As-tu observé les étoiles ? » Il lui aurait répondu : ما نظرت فيها الا فيما اردت به الهداية ولم انظر فيما اردت به الكهانة .

3. Ḥ.Ḫ. VI, 306 *sqq.* Ibn Ḫaldûn, II, 185-102/217-237, donne un exposé succinct sur la méthode et les procédés astrologiques (*cf.* aussi I, 202 *sq.*/231 *sq.*).

4. Ce terme sert à désigner l'ouvrage astrologique de Ptolémée intitulé *Κλαυδίου Πτολεμαίου τῶν πρὸς Σύρον ἀποτελεσματικῶν* (cf. éd. F. Boll et Ae. Boer, in *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig 1940), traduit en arabe sous le titre de *K. al-arbaʿa* = *Tetrabiblon* (*cf. supra*, p. 233).

C'est à l'astrologie naturelle qu'appartient la divination météorologique, étudiée plus haut (1). Il nous reste à exposer succinctement les données relatives à l'astrologie judiciaire, laquelle comprend, en particulier, les omens de naissance ou généthlialogie, l'hémérologie divinatoire et les présages tirés des mouvements et des positions des astres.

Généthlialogie

Certains faits laissent entendre que les anciens Arabes tiraient, au moment de la naissance, des présages tendant à prévoir l'avenir de l'enfant.

Les deux fils de ʿAbd Manâf (2), ʿAbd Šams, ancêtre des Banû Umayya, et Hâšim, ancêtre des Banû l-ʿAbbâs, étaient, semble-t-il, des jumeaux. Lors de la naissance, le premier qui sortit, avait un doigt collé au front du second. Quand on le détacha, le sang coula. On en tira un mauvais présage et l'on dit : « Il y aura du sang entre eux » (3) !

Le Prophète lui-même, en venant au monde, serait tombé à terre sur ses deux mains, la tête levée vers le ciel et aurait saisi une poignée de terre. Un homme de Lihb, ayant appris cela, aurait dit à l'un de ses amis : « Si le *fa'l* se vérifie, ce nouveau-né vaincra les habitants de la terre » (4) !

Mais il ne s'agit, dans ces deux exemples, que de simples omens sans influence astrale. Par contre, dans le récit de la naissance de Mûsä al-Hâdî, frère aîné de Hârûn ar-Rašîd, des préoccupations astrologiques sont à l'origine du grand malaise que suscita l'annonce du nom qui lui fut donné (5). Recevant les Banû Hâšim et les autres membres de sa famille, al-Manṣûr leur dit, le visage rayonnant de joie : « N'avez-vous pas appris qu'à Muḥammad al-Mahdî (6) est né hier

1. P. 407 *sqq.* À cette même branche, appartiennent aussi toutes les considérations relatives à l'influence des astres sur les végétaux, les métaux, les pierres précieuses, le flux et le reflux, les propriétés des planètes, etc., notions qui jouent un rôle très important dans la magie et la théurgie (*cf.*, à ce sujet, *Sources Orientales*, 8/1966, p. 225 *sqq.*
2. Quatrième chaînon dans la généalogie du Prophète.
3. Ṭabarî, I[3], 1089 ; Ibn al-Aṯîr, II, 11. Comp. *Gen. 25*, 25-6 (naissance de Jacob et d'Esaü).
4. Ibn Saʿd, I, 1, p. 97. Le jugement du Lihbite commence par *anǧuh*, de *naǧaha*, « chasser avec violence » ; ce qui veut dire : « Suscite (les oiseaux) ! » Ainsi, la terminologie du *zaǧr* est appliquée à un simple clédonisme.
5. Masʿûdî, VI, 433 *sq.*
6. Le texte a : Abû Muḥammad al-Hâdî !

un enfant mâle, auquel nous avons donné le nom de Mûsä » (1) ? Ayant entendu cela, tous les présents baissèrent les yeux, comme si des cendres avaient été jetées contre leurs visages ; ils se turent, ne sachant que dire. Tout étonné, al-Manṣûr les regarda et dit : « C'est une circonstance d'invocation et de gratulation ; pourtant, je vous vois muets ! Puis, après avoir prononcé la formule : « Nous sommes à Dieu et c'est à Dieu que nous retournerons » (*istarǧaʿa*), il leur dit : « J'ai l'impression que c'est parce que je vous ai dit que je l'ai appelé Mûsä que vous vous êtes attristés ; car l'enfant qui portera le nom de Mûsä b. Muḥammad (2) sera celui sur la tête duquel la dissension se fera, le sang sera versé, les trésors seront pillés, le règne sera perturbé. Son père, destitué du califat, sera assassiné. Ce n'est pas encore lui ; son temps n'est pas arrivé. Par Dieu, le grand-père de cet enfant — c'est-à-dire Hârûn ar-Rašîd — n'est pas encore né » ! Alors, ils invoquèrent Dieu pour lui et félicitèrent son père al-Mahdî (3).

Là aussi, il s'agit moins de généthlialogie que de prédictions astrologiques, appartenant au *ǧafr* (4). Mais c'est à cette époque que, sous l'influence persane, l'usage de tirer l'horoscope des nouveau-nés est entré dans les mœurs.

Toutefois, c'est à Hermès et à Ptolémée que cette science est attribuée. Un ms. d'AS contient deux opuscules intitulés : *K. mawâlîd ar-riǧâl* et *K. mawâlîd an-nisâʾ ʿalä ra'y Hirmis wa-Baṭlamyûs* (5). En

1. Il s'agit de Mûsä al-Hâdî qui succéda à son père al-Mahdî en 169/785 ; il mourut, en 170/785, à l'âge de 24 ans.
2. Fils d'al-Amîn.
3. Comp. les pressentiments d'ar-Rašîd à propos d'al-Amîn et al-Ma'mûn. Il disait à al-Aṣmaʿî (Damîrî, I, 97) : كيف بها اذا ظهر تعاديها وبدا تباغضها ووقع باسها بينها حتى تسفك الدماء ويود كثير من الاحياء انهم كانوا موتى؟ Al-Aṣmaʿî lui demanda : يا امير المؤمنين هذا شيء قضى به المنجمون عند مولدها او شيء اثرته العلماء في امرها. Il répondit : لا بل شيء اثرته العلماء عن الاوصياء عن الانبياء في امرها. À ce propos, al-Ma'mûn disait : « On dirait qu'ar-Rašîd avait appris tout ce qui allait arriver entre nous de la bouche de Mûsä b. Ǧaʿfar (aṣ-Ṣâdiq) ! » Il y a là une réaction de la Šîʿa contre l'astrologie d'origine étrangère.
4. *Cf. supra*, p. 219 *sqq.*
5. AS 2704, *fol.* 27r-43r et 44r-60v (*nasḫî*, s. d., 20 × 14). Comp. *Hermetis philosophi de revelationibus nativitatum*, éd. H. Wolf, Bâle 1559 ; F. Boll, *Eine arabisch-byzantinische Quelle des Dialogs Hermippos*, in *Sitzungsb. der Heidelberger*

outre, un traité anonyme cite, entre autres, Hippocrate et Ptolémée et donne à la fin plusieurs tableaux. Le premier chapitre décrit les phases de la formation de l'enfant dans le sein de sa mère (selon Hippocrate) et les influences astrologiques qu'il est susceptible de subir au cours des diverses phases de sa conception [1].

En Islam, le célèbre astrologue Abû Maʿšar al-Falakî (m. 272/886) aurait fixé, d'une manière définitive, les règles de la divination généthlialogique [2]. Il doit avoir utilisé des écrits antérieurs, dus particulièrement à Abû Sahl al-Faḍl b. Nawbaḫt, bibliothécaire de Hârûn ar-Rašîd (149-194/766-809), ʿUmar b. Farruḫân aṭ-Ṭabarî (m. vers 200/815), Abû Bakr al-Ḥ. b. al-Ḥâsib, Abû ʿAlî Yaḥyä b. Ġâlib al-Ḫayyâṭî (m. vers 240/854) et al-Kindî (m. ap. 256/870) [3]. C'est sur son autorité que se fondent les astrologues qui lui ont succédé, notamment son contemporain Abû l-ʿAnbas aṣ-Ṣaymarî (m. 275/888), auteur d'un manuel d'astrologie, intitulé *K. aṣl al-uṣûl*, où une section est consacrée aux *mawâlîd* [4], al-Ḥusaynî [5], as-Siğâzî (m. fin du IVe/Xe s.),

Akademie, 1912, nº 18, ch. VIII : *Taḥâwîl sinî l-mawâlîd li-Abî Maʿšar*, éd. Bezold, pp. 23-25 (texte), 8-12 (trad. allem.). Autres sources étrangères : Vettius Valens (IIe siècle), cité sous le nom de فالنس الرومي, in *Fih.*, 269 (*cf.* Nallino, *Raccolta*, V, 239 *sq.*), et Tenkalûšâ al-Bâbilî (*cf. ib.*, 246 *sqq.* ; F. Boll, *Sphaera*, Leipzig 1903, 31 *sqq.*). Les présages tirés des naissances étaient connus des Assyro-Babyloniens (*cf.* L. Dennefeld, *Babylonische Geburtsomina*, in *Assyriologische Bibliothek*, XXII, Leipzig 1914 ; Ch. Fossey, *Présages tirés des naissances*, in *Babyloniaca* 5/1912, fasc. 1-4 ; *cf. ib.* 1/1906, 187, 192 *sq.* ; B. Meissner, *Über Genethlialogie bei den Babyloniern*, in *Klio* 19/1925, 432-34.

1. AS 2691, 31 *fol.*, *nasḫî* de 891 h., 18 × 14, écrit à Alep.

2. Les titres des traités précédents forment celui d'un traité d'Abû Maʿšar, intitulé *K. mawâlîd ar-riğâl wa-n-nisâʾ* (*cf.* GAL I, 221, S I, 395 ; 960 sur 395) ; *Hamidiye* 856, 3, *fol.* 115r-138r (beau *nasḫî* ancien, 27 × 20) ; *K. al-mawâlîd.* Il en traite dans *Buġyat aṭ-ṭâlib fî maʿrifat aḍ-ḍamîr li-l-maṭlûb wa-ṭ-ṭâlib wa-l-maġlûb wa-l-ġâlib*, lithogr. Le Caire 1280, éd. *ib.* 1316 ; comp. l'anonyme *K. mawâlîd an-nisâʾ wa-r-riğâl fî ʿilm al-faʾl*, in *Saray, Ah. III*, 1600, 2, *fol.* 24v-36r, *nasḫî* s. d., 26,5 × 18 (horoscope).

3. *Cf.* GAL S I, 392, 393, 394 et 374. Al-Maʾmûn, féru d'astrologie, favorisa le développement de telles sciences.

4. *Cf. Hamidiye* 829, 2, *fol.* 52v-149v (*taʿlîq* de 1177 h., 21,5 × 14,5) ; GAL S I, 396.

5. *Cf. Hamidiye* 856, 1, *fol.* 1-88v (beau *nasḫî* s. d., 27 × 20, assez ancien) : *K. al-mawâlîd* ; excellent traité suivi d'*al-Mudḫal* d'al-Qabîṣî (m. 356/967) et d'*al-Aḥkâm fî n-nuğûm* d'Abû Maʿšar.

auteur de *Ğumal taḥwîl sinî l-mawâlîd* [1], Abû Naṣr al-Munağğim (m. 659/1261) [2] et Ibn Abî š-Šukr (m. fin du VIIe/XIIIe s.) [3].

Hémérologie

L'hémérologie divinatoire ou *iḫtiyârât* (= Electiones = καταρχαί) consiste à établir le calendrier du faste (*saʿd*) et du néfaste (*naḥs*). Ce choix porte sur les années, les mois, les jours de la semaine et même les heures. Fixer le moment de l'action ou de l'abstention, dresser en fonction de ce moment la liste des choses qu'on peut entreprendre avec succès et celles auxquelles on doit renoncer, ce fut l'une dès principales prérogatives de l'astrologue, qui, à l'époque ʿabbâside, devint fonctionnaire permanent à la cour califale et auprès des chefs d'armée [4].

Le discernement des jours fastes et néfastes, pratiqué chez tous les peuples [5], fait l'objet d'une abondante littérature en Islam [6].

Selon une ancienne légende, al-Munḏir b. Mâʾ as-Samâʾ venait, deux jours dans l'année, auprès de deux pierres sacrées, arrosées de sang,

1. *Cf.* GAL S I, 388. Une grande collection de traités astrologiques du même auteur se trouve à *Hamidiye* 837 (153 *fol.*, *nasḫî* de 1049, 29 × 19, 29 ll.), intitulé *K. al-ğâmiʿ aš-šâhî fî l-ʿilm al-ilâhî* (ajouter à GAL S I, 389, 31).

2. Cf. GAL S I, 868 : *K. taḥwîl sinî l-mawâlîd* = *Revolutio annorum nativitatum* (*Nuruosmaniye* 2800) ; opération qui part du point de l'écliptique occupé par le soleil au moment de la naissance (Nallino, *Raccolta* V, 16).

3. GAL S I, 869, nos 15 et 21. Sur les astrologues arabes, on peut voir Nallino, *Raccolta* ,V, 330 *sqq.*, où l'on trouvera d'autres réf.

4. *Cf.* Boll, *Sternglaube und Sterndeutung*, 33 *sq.* ; Nallino, *Raccolta*, V, *sqq* 38. ; Aḥmad Amîn, *Ḍuḥä l-Islâm*, 286 ; *cf.* p. 27, où il est dit que, selon al-Aṣmaʿî, le choix du *qâḍî* et de l'*imâm* se faisait, déjà chez les Umayyades, par des procédés astrologiques (*tanğîm*). Comp. A. Lods, *Le rôle des oracles dans la nomination du roi, des prêtres et des magistrats chez les Israélites, les Égyptiens et les Grecs, in Mémoires de l'Institut Français du Caire* 66/1934, 91-100 (= *Mélanges Maspéro*, I).

5. *Cf.*, en particulier, pour l'Assyrie, R. Labat, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Thèse compl. Paris 1939 ; pour l'Égypte, *cf.* F. Chabas, *Le Calendrier des Jours fastes et néfastes de l'Année Égyptienne* (Papyrus Sallier IV), Paris s. d., 136 p. ; à titre comparatif, l'auteur fournit, à partir de la p. 119, des renseignements relatifs aux Grecs (Hésiode, *Les Travaux et les Jours*), aux Romains et aux Hébreux ; autres données similaires *ap.* S. Reinach, *Cultes, mythes et religion*, II, 443 *sqq.* ; pour les Chinois, *cf.* C. de Harlez, in WZKM, 12/1898, 249 *sqq.* ; pour les Malgaches, *cf.* G. Ferrand, in JA 10e sér., t. 6/1905, 209 *sqq.* ; pour les nomades de Jordanie, *cf.* Jaussen, *Coutumes des Arabes en pays de Moab*, 29, 373 *sq.*

6. Sur cette pratique, *cf.* I. Goldziher, *Über Tagewählerei bei den Mohammedanern*, in *Globus* 60/1891, 257-9 ; sur les principes des *iḫtiyârât* et leur provenance, *cf.* Nallino, *Raccolta*, V, 10 *sqq.*

appelées al-Ġariyyân : l'un des deux jours était faste (*yawm naʿîm*) ; il y faisait des dons à ceux qui venaient le voir ; l'autre était néfaste (*yawm bu's*) ; celui qui venait le voir, ce jour-là, était tué, et son sang servait à arroser les stèles (1).

Par conséquent, les anciens Arabes connaissaient ce procédé, bien qu'il nous reste peu de données à son sujet. Nous savons, cependant, qu'ils considéraient comme de mauvais augure de conclure un mariage au mois de Šawwâl. Mais le Prophète abolit leur *ṭîra* ; ʿÂ'iša disait à ce propos : « L'Envoyé de Dieu m'épousa en Šawwâl et consomma le mariage en Šawwâl. Néanmoins, laquelle de ses épouses jouit auprès de lui de plus de faveur que moi » (2) ?

Un astrologue conseilla à ʿAlî, en route pour combattre Muʿâwiya, « de marcher à un moment précis du jour ; « si tu marches, lui dit-il, à un autre moment, tes partisans et toi-même subirez de grosses pertes ». ʿAlî ne suivit pas son conseil et marcha durant le moment déconseillé. Quand il traversa l'Euphrate, il rendit grâces à Dieu et dit : « Si nous avions marché à l'heure indiquée par l'astrologue, les ignorants auraient dit : « Il a marché à l'heure désignée par l'astrologue ; c'est pourquoi il a réussi » (3) !

Ǧaʿfar al-Barmakî, fils de Yaḥyä, grand-vizir de Hârûn ar-Rašîd, et compagnon inséparable de ce dernier, se fit construire une maison et *choisit un moment pour y aller habiter*. C'était la nuit et les rues étaient désertes ; mais il entendit quelqu'un réciter ces vers : « Il agit selon les astres et ne sait pas que le Maître des astres fait ce qu'Il veut » ! Il y vit un mauvais présage et demanda à l'homme ce qu'il voulait dire par là. Ce dernier répondit : « Je n'ai donné à ce vers aucune

1. *Cf. Aġ. 19*, 86 ; comp. 87 et 88 ; T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. n.

2. TʿA *7*, 401, l. 11 *sqq.* Ce mauvais présage serait-il fondé tout simplement sur le sens de dispersion, de dissension et d'abaissement contenu dans l'expression شالت نعامتهم ?

3. Ṭabarî, I³, 3376 ; comp. un récit de même inspiration à propos de la bataille de Maskin entre ʿAbd al-Malik b. Marwân et Muṣʿab b. az-Zubayr, en 72/691, *ap.* Masʿûdî, V, 244 (Nallino, *Raccolta*, V, 328 *sq.*, doute de l'authenticité de ce récit, pour la simple raison qu'il ne se trouve pas dans Ṭabarî, Ibn al-Aṯîr et *Aġ.* !). Le récit relatif à la mort d'al-Ḥaǧǧâǧ que l'astrologue, appelé à son chevet, prévit pour un dénommé Kulayb, nom qui avait été celui d'al-Ḥaǧǧâǧ durant son enfance, est suspecté par Nallino, *loc. cit.*, 329, parce que « non si trova traccia nei libri di storia ampi e degni di fiducia ». Il le recueille dans Ibn Ḫallikân, éd. Wüstenfeld, nº 148 ; éd. du Caire, nº 144 ; mais il est déjà attesté dans al-Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, I, 158.

signification » ! Il lui donna un *dînâr* et partit tout attristé et soucieux. Peu de temps après, ar-Rašîd le fit exécuter. Cela eut lieu en 187/803 (1).

« Quand al-Wâṯiq (227-232/841-846) tomba malade d'une hydropisie, il fit venir les astrologues. Parmi ceux qui se présentèrent, il y avait al-Ḥasan b. Sahl, frère d'al-Faḍl b. Sahl, al-Faḍl b. Isḥâq al-Hâšimî, Ismâʿîl b. Nawbaḫt, Muḥammad b. Mûsä al-Ḫwârizmî al-Maǧûsî al-Quṭrabbulî, Sanad, ami de Muḥammad b. al-Hayṯam et tous ceux qui pratiquaient l'astrologie. Ils examinèrent son mal, son étoile et sa naisance et dirent : « Il vivra longtemps » ! Ils prédirent pour lui cinquante ans à vivre ; mais il mourut dix jours après » (2) !

On peut glaner à travers la production littéraire arabe de nombreux récits analogues. Tout indique que c'est sous l'influence persane que l'astrologie acquit droit de cité à la cour califale et dans la classe dirigeante. Pour imiter les rois sassanides, les califes ʿabbâsides qui avaient généralement des éducateurs persans (notamment ar-Rašîd et al-Ma'mûn), adoptèrent des mœurs qui juraient avec l'esprit arabe et l'Islam. C'est dans ce courant d'adaptation que se situent les traductions faites du pehlevi par Ibn al-Muqaffaʿ, portant essentiellement sur les manuels d'éducation des princes (*Fürstenspiegel*), tels *Kalîla wa-Dimna*, *K. at-tâǧ*, *K. al-â'în* (3). Dans ce genre d'écrits, un emploi du temps précis est imposé au roi ; il est fondé sur des considérations astrologiques, comme cela apparaît de ce passage du *K. al-ʿirâfa* du Ps.-Ǧâḥiẓ (p. 5 *sq.*) :

« Les astrologues avaient examiné les jours de la semaine, les jugeant et les appréciant à l'intention du roi. Ils dirent : « Chaque jour a son astre (*ṭâliʿ*) qui le domine et son caractère (*ḥukm*) que lui confère nécessairement cet astre ». En conséquence, ils fixèrent au Samedi les grandes solennités, la réunion du grand conseil et l'investiture des grands fonctionnaires ; le Dimanche, le roi siège au tribunal, dispense la justice et examine les livres (4) ; le Lundi, il va à la chasse et s'oc-

1. Ṭabarî, III², 678.

2. *Ibid.*, 1364. Sur le choix par les astrologues du moment précis pour la pose de la première pierre de Baġdâd, *cf.* Nallino, *Raccolta*, V, 200.

3. Sur ces écrits, *cf.* réf. ap. GAL S I, 234 *sq.* ; F. Gabrieli, *Opera di Ibn al-Muqaffaʿ*, in RSO 13/1932, 197-247 ; *id.*, *Etichetta di corte e costumi Sasanidi nel Kitâb Aḫlâq al-Mulûk di al-Ǧâḥiẓ*, *ib.* 11/1928, 292-305.

4. يبحث في الكتب peut signifier non seulement « lire », mais aussi « vérifier les registres, la comptabilité, les documents de chancellerie ».

appelées al-Ġariyyân : l'un des deux jours était faste (*yawm naʿîm*) ; il y faisait des dons à ceux qui venaient le voir ; l'autre était néfaste (*yawm bu's*) ; celui qui venait le voir, ce jour-là, était tué, et son sang servait à arroser les stèles (1).

Par conséquent, les anciens Arabes connaissaient ce procédé, bien qu'il nous reste peu de données à son sujet. Nous savons, cependant, qu'ils considéraient comme de mauvais augure de conclure un mariage au mois de Šawwâl. Mais le Prophète abolit leur *ṭîra* ; ʿÂ'iša disait à ce propos : « L'Envoyé de Dieu m'épousa en Šawwâl et consomma le mariage en Šawwâl. Néanmoins, laquelle de ses épouses jouit auprès de lui de plus de faveur que moi » (2) ?

Un astrologue conseilla à ʿAlî, en route pour combattre Muʿâwiya, « de marcher à un moment précis du jour ; « si tu marches, lui dit-il, à un autre moment, tes partisans et toi-même subirez de grosses pertes ». ʿAlî ne suivit pas son conseil et marcha durant le moment déconseillé. Quand il traversa l'Euphrate, il rendit grâces à Dieu et dit : « Si nous avions marché à l'heure indiquée par l'astrologue, les ignorants auraient dit : « Il a marché à l'heure désignée par l'astrologue ; c'est pourquoi il a réussi » (3) !

Ğaʿfar al-Barmakî, fils de Yaḥyä, grand-vizir de Hârûn ar-Rašîd, et compagnon inséparable de ce dernier, se fit construire une maison et *choisit un moment pour y aller habiter*. C'était la nuit et les rues étaient désertes ; mais il entendit quelqu'un réciter ces vers : « Il agit selon les astres et ne sait pas que le Maître des astres fait ce qu'Il veut » ! Il y vit un mauvais présage et demanda à l'homme ce qu'il voulait dire par là. Ce dernier répondit : « Je n'ai donné à ce vers aucune

1. *Cf. Aġ. 19*, 86 ; comp. 87 et 88 ; T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. n.

2. TʿA *7*, 401, l. 11 *sqq.* Ce mauvais présage serait-il fondé tout simplement sur le sens de dispersion, de dissension et d'abaissement contenu dans l'expression شالت نعامتهم ?

3. Ṭabarî, I[3], 3376 ; comp. un récit de même inspiration à propos de la bataille de Maskin entre ʿAbd al-Malik b. Marwân et Muṣʿab b. az-Zubayr, en 72/691, *ap.* Masʿûdî, V, 244 (Nallino, *Raccolta*, V, 328 *sq.*, doute de l'authenticité de ce récit, pour la simple raison qu'il ne se trouve pas dans Ṭabarî, Ibn al-Aṯîr et *Aġ.* !). Le récit relatif à la mort d'al-Ḥağğâğ que l'astrologue, appelé à son chevet, prévit pour un dénommé Kulayb, nom qui avait été celui d'al-Ḥağğâğ durant son enfance, est suspecté par Nallino, *loc. cit.*, 329, parce que « non si trova traccia nei libri di storia ampi e degni di fiducia ». Il le recueille dans Ibn Ḫallikân, éd. Wüstenfeld, n° 148 ; éd. du Caire, n° 144 ; mais il est déjà attesté dans al-Ğâḥiẓ, *Ḥayawân*, I, 158.

signification » ! Il lui donna un *dînâr* et partit tout attristé et soucieux. Peu de temps après, ar-Rašîd le fit exécuter. Cela eut lieu en 187/803 (1).

« Quand al-Wâṯiq (227-232/841-846) tomba malade d'une hydropisie, il fit venir les astrologues. Parmi ceux qui se présentèrent, il y avait al-Ḥasan b. Sahl, frère d'al-Faḍl b. Sahl, al-Faḍl b. Isḥâq al-Hâšimî, Ismâʿîl b. Nawbaḫt, Muḥammad b. Mûsä al-Ḫwârizmî al-Mağûsî al-Quṭrabbulî, Sanad, ami de Muḥammad b. al-Hayṯam et tous ceux qui pratiquaient l'astrologie. Ils examinèrent son mal, son étoile et sa naisance et dirent : « Il vivra longtemps » ! Ils prédirent pour lui cinquante ans à vivre ; mais il mourut dix jours après » (2) !

On peut glaner à travers la production littéraire arabe de nombreux récits analogues. Tout indique que c'est sous l'influence persane que l'astrologie acquit droit de cité à la cour califale et dans la classe dirigeante. Pour imiter les rois sassanides, les califes ʿabbâsides qui avaient généralement des éducateurs persans (notamment ar-Rašîd et al-Ma'mûn), adoptèrent des mœurs qui juraient avec l'esprit arabe et l'Islam. C'est dans ce courant d'adaptation que se situent les traductions faites du pehlevi par Ibn al-Muqaffaʿ, portant essentiellement sur les manuels d'éducation des princes (*Fürstenspiegel*), tels *Kalîla wa-Dimna, K. at-tâğ, K. al-â'în* (3). Dans ce genre d'écrits, un emploi du temps précis est imposé au roi ; il est fondé sur des considérations astrologiques, comme cela apparaît de ce passage du *K. al-ʿirâfa* du Ps.-Ğâḥiẓ (p. 5 *sq.*) :

« Les astrologues avaient examiné les jours de la semaine, les jugeant et les appréciant à l'intention du roi. Ils dirent : « Chaque jour a son astre (*ṭâliʿ*) qui le domine et son caractère (*ḥukm*) que lui confère nécessairement cet astre ». En conséquence, ils fixèrent au Samedi les grandes solennités, la réunion du grand conseil et l'investiture des grands fonctionnaires ; le Dimanche, le roi siège au tribunal, dispense la justice et examine les livres (4) ; le Lundi, il va à la chasse et s'oc-

1. Ṭabarî, III[2], 678.

2. *Ibid.*, 1364. Sur le choix par les astrologues du moment précis pour la pose de la première pierre de Baġdâd, *cf.* Nallino, *Raccolta*, V, 200.

3. Sur ces écrits, *cf.* réf. ap. GAL S I, 234 *sq.* ; F. Gabrieli, *Opera di Ibn al-Muqaffaʿ*, in RSO 13/1932, 197-247 ; *id.*, *Etichetta di corte e costumi Sasanidi nel Kitâb Aḫlâq al-Mulûk di al-Ğâḥiẓ*, *ib.* 11/1928, 292-305.

4. يبحث في الكتب peut signifier non seulement « lire », mais aussi « vérifier les registres, la comptabilité, les documents de chancellerie ».

cupe de tout ce qui s'y rapporte ; le Mardi, il pratique le jeu du *ṣawlaǧân*, la course hippique, la lutte, et alimente le feu du pyrée ; le Mercredi, il règle les achats et les frais pour l'équipement de l'armée, les divers chapitres des dépenses quotidiennes, les coûts des constructions et toutes les affaires sujettes à examen ; le Mercredi, il dirige les espions vers l'ennemi et vérifie sa garde-robe, le trésor, l'argent comptant, la vente, l'achat ; puis, il cache ce qui doit être caché ; le Jeudi, il examine les affaires relatives aux dignitaires, aux nobles et aux grandes familles, les projets de construction de villes, de châteaux forts, de forteresses et de demeures (1) ; le Vendredi, il le consacre à la toilette, au bain, au parfum, au manger et au boire, à sa parure et à celle de ses femmes. Il fait venir les chanteuses, les musiciens et les jongleurs. Il fait planter les arbres, cueillir les fruits et préparer tout ce qui est nécessaire aux divertissements. C'est pourquoi le Vendredi était appelé « Jour de fête (*yawm az-zîna*) ».

Les préoccupations des gens, au début de l'année, déterminent ce que sera cette dernière. Ainsi, si, au début de l'année, les gens s'occupent à se faire des arcs et des flèches, l'année sera bonne pour la chasse ; si, au début de l'année, les manifestations du culte se multiplient et les sanctuaires et les pyrées sont très fréquentés, l'année sera bonne pour la concorde, les réunions et les rapports ; etc. (2).

Le caractère faste ou néfaste d'un jour de la semaine dépendait de la planète à laquelle il était consacré (3) ; de la même manière, on con-

1. Comp. la légende du palais de Kisrä fissuré à l'avènement du Prophète, alors qu'il était بناء قد وضع على النحوس (IBN AL-AṮÎR, I, 350 *sqq.*).

2. *Cf.* *'Irâfa*, 7.

3. D'après AL-QABIṢÎ (m. à la cour de Sayf ad-Dawla à Alep en 356/967), cité *ap.* D. CHWOLSON, *Die Ssabier*, II, 273 : زحل نحس ذكر ... المشتري سعد ذكر ... المريخ نحس ذكر ... الشمس سعد بالنظر (opposition) نحس بالمقارنة (conjuntion) وهي ذكر ... الزهرةسعد انثى ... عطارد ممتزج ذكر ... القمر سعد انثى ... (Ms. Breslau 119, 1, *fol.* 8 *sqq.* À propos des Ḥarrâniens, IBN AN-NADÎM, *Fih* 324, dit : ويذكرون ان هذه النجوم السبعة التي هي الالهة ذكور واناث وانها تتناكح ويعشق بعضها بعضا وانها تنحس وتسعد . Cette terminologie astrologique eut des répercussions sur le langage poétique ;*cf.*, par ex., ce vers de 'Alî b. Hišâm blâmant Baḏl (*Aġ. 15*, 146) : ولو كان نجمي في السعود وصلتكم ولكن نجم العاشقين نحوس .

sacra les heures du jour aux sept planètes et on leur en conféra les caractères (1).

Divers procédés sont mis en œuvre pour la disposition de la matière divinatoire et de ses coordonnées : le plus simple est celui que l'on trouve dans un *folio* attribué à Ǧa'far aṣ-Ṣâdiq et qui coniste dans l'énumération des jours du mois avec la mention « bon » ou « mauvais » pour telle ou telle chose (2). Aussi simple, mais plus complète, est l'énumération d'un ms. du *Saray*, intitulé : « Chapitre relatif à la connaissance des actes conseillés ou déconseillés, durant le mois lunaire, et au choix des jours dans n'importe quel mois », où une justification est donnée à chaque présage (3). Bien plus complexe est le procédé représenté par un ms. de Köprülü (4), disposé de la façon suivante : 1. Explication du mode d'emploi (*fol.* 1^v-$1^{bis\,r}$) ; 2. Colonne des actes (double) ; 3. Cercle des mois ; 4. Trente colonnes se rapportant au mois et aux rubriques ; 5. Trente rubriques : Noms des prophètes, questions, position de la lune, jugement d'après les mansions lunaires ... ; 6. Les mansions lunaires.

De tels opuscules sont nombreux et portent les noms d'astrologues célèbres ; ils constituent généralement un chapitre de leurs grandes œuvres respectives. Les plus connus d'entre eux sont ceux d'Al-Kindî (m. 256/870 (5), Sahl b. Bišr (milieu du IIIe/IXe s.) (6), Abû Yaḥyä

1. *Cf.*, en particulier, Konya, *Müzesi Külüph.* 5333, *fol.* 179^r-181^v (*nasḫî* de 833 h., 28 × 18) : *al-Qawl 'alâ ihliyârât al-ayyâm wa-l-a'mâl fîhâ min al-ḫayr wa-š-šarr* (consécration des heures des jours aux planètes). Pour l'Égypte ancienne, comp. art. *Stundengötter*, *ap.* HANS BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 753 *sq.* Même procédé dans la magie : *cf.* AḤMAD AL-BÛNÎ, *at-Ta'lîqa* (*supra*, p. 232, n. 3).

2. *Esat Ef.* 3554, *fol.* 19^r-19^v (*nasḫî* de 1088 h., 19,5 × 14) : اول يوم من الشهر صالح لطلب الحوايج ... الثلاثون صالح لكل حاجة...

3. *Saray*, *Revan*, 1741, *fol.* 98^r-107^r (*nasḫî*, 20 × 15) : اوّل يوم في شهر الهلال خلق الله فيه آدم يوم صالح جيد لكل الدخول على الملوك ... اليوم الثاني من الهلال خلق الله فيه حوّا نسل من ضلع آدم ... صالح للتزويج ...

4. *Fazil P.*, 164, fol. 1-54^v (*nasḫî* de 871 h., 18 × 14).

5. اختيارات الايام (GAL S I, 392).

6. Son traité subsiste en latin (*Electiones*) : *GAL* S I, 396 ; son *K. al-awqât* (significations des temps dans l'astrologie judiciaire) subsiste en arabe et en latin (*ib.*).

al-Qasrânî, de date incertaine (1), Abû Ma'šar al-Falakî (m. 272/886) (2), Abû Sa'îd as-Siğâzî (fin du IVe/Xe s.) (3), puis, Muḥ. b. Ya'qûb b. Nawbaḫt (écrivit en 659/1260) (4), Faḫr ad-Dîn ar-Râzî (m. 606/1209) (5) et 'Alî ... b. Zayn ad-Dîn aš-Šahîd aṯ-Ṯânî (m. 1103/1691) (6).

Présages tirés des mouvements des astres et de leurs positions

Les omens de naissance et l'*élection* des jours et des heures découlent des principes régissant les rapports des étoiles entre elles. La connaissance de ces rapports constitue l'essence de la divination astrologique, de la théurgie et de l'art talismanique.

Il est entendu qu'une telle étude ne saurait être entreprise dans le cadre de ce travail. Toutefois, afin de donner au lecteur une idée de l'objet de la divination astrologique, nous avons choisi une collection réunissant une documentation assez complète sur la question. Nous nous contenterons d'en énumérer les têtes des chapitres pour aboutir à une sorte de table des matières détaillée qui nous fera comprendre, autant que cela se peut, le mécanisme complet de cette énorme machine aux rouages inextricables.

Cette collection anonyme (7) se divise en trois parties :

I. Livre des conjonctions, concernant les rapports entre les étoiles (*fol.* 1v-105r).

1. اختيارات نجومية (GAL S I, 392).
2. اختيارات الساعات (*ibid.*, I, 222).
3. كتاب الاختيارات (*ibid.*, S I, 389).
4. اختيارات (*ibid.*, 869).
5. الاختيارات العلائية (*ibid.*, I, 507, S I, 924 ; ajouter : *Harmidiye* 1446, *fol.* 108r-131v, *nasḫî* de 896 h., 25,5 × 16,5).
6. اختيارات الايام والسعد والنحس منها ومن الليالي والساعات (GAL S II, 581, SN II, sur 581). *Cf.* aussi الاختيارات النجومية d'Abû Manṣûr Sulaymân b. al-Ḥusayn al-Mawṣilî (Manisa 1469, non vu) et اختيارات الاعمال بالقرانات , anonyme (*Kara Çelebi Zade* 250, 36 *fol.*, *nasḫî* s. d., 26 × 19, fort endommagé surtout *fol.* 1-6) ; autres noms *ap.* Ḥ.Ḫ. I, 198 *sq.*
7. AS 2684, 139 *fol.*, *nasḫî* de 906 h., 27,5 × 18. Le numéro suivant (2685, 1, *fol.* 1-9v, 19 × 14, écrit à Tripoli et dédié à Sayf ad-Dawla) traite des éclipses et de l'entrée par les différents signes du Zodiaque.

II. Divination météorologique selon Daniel (*fol.* 106v-117r).
III. Le lever héliaque de Sirius (*aš-Ši'rä*) selon Hermès (*fol.* 117v-132r).

En appendice, on trouve un abrégé des présages tirés à l'occasion du Nayrûz et portant sur l'année, selon Daniel, commentés par Ptolémée (1), ceux tirés du mois de Ṭawba, le février copte (2), et ceux tirés de la fête de Pâques (3). Enfin, on y trouve un complément sur les éclipses selon les mois arabes (*fol.* 137r-139v).

Nous laisserons de côté la deuxième partie et tout ce qui s'y rattache, pour l'avoir déjà abordée plus haut (4). Voici, par conséquent, les diverses phases astrologiques prises en considération dans la divination :

1. Rapports des planètes entre elles : significations des coïncidences (*mumâzağât*) des planètes avec Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure (*fol.* 1v-6v).
2. Apogée (*išrâf*) des planètes et sa signification (*fol.* 6v-7r).
3. Déclin (*hubûṭ*) des planètes et sa signification (*fol.* 7v-7r !).
4. Significations des positions des planètes au nœud ascendant (5).

1. *Fol.* 132r-134v : اذا صادف يوم النيروز الذي هو اول يوم سنة القبط وهو اول توت يوم الاحد وهو للشمس فان النيل متوسطا ... Comp. رسالة في النيروز مما فسره بطلميوس الحكيم , éd. Hârûn 'Abd as-Salâm, in Coll. *Nawâdir al-Maḫṭûṭât*, 5, Le Caire 1954, 47-48 ; الرسالة كتاب النيروز لابي الحسين , *ib.*, 28-29 et 30-44 ; النيروزية لابن سينا , احمد بن فارس , *ib.*, 4-15 et 18-25 ; comp. H. Massé, *Croyances et Coutumes persanes*, II, 145 *sqq.* (*Nawrûz*).
2. *Fol.* 134v-135r : ما جاء في طوبه في اوله في ايام الجمعة ما يدل عليه ذلك طوبه اذا كان اوله يوم الاحد ... ; *fol.* 135v-136v : ذكر ما جاء في سادس طوبه اذا وافق سادس طوبه يوم الاحد ...
3. *Fol.* 136v-137r : ما جاء في فصح النصارى . قال الحكيم اذا يوم فصح النصارى فان القمح يعلو في تلك السنة ... (vent qui souffle en Égypte venant de Nubie) هبت ريح مريسية
4. *Cf.* p. 407. *sqq.*
5. *Fol.* 7v-8r : القول على احوال الكواكب مع الرأس (الزهرة تقارن الرأس ...) . Le terme رأس désigne, au plur., dans الرؤوس , « la di-

5. Indications des planètes à leur coucher (*ġurûb*) (*fol.* 8^{r}-8^{v}).
6. Indications des planètes dans leur mouvement rétrograde (*ruǧû'*) (*fol.* 8^{v}-9^{r}).
7. Indications des planètes dans leur cours direct (*istiqâma*) (*fol.* 9^{r}).
8. Significations de la conjonction de Saturne et de Mars (*fol.* 9^{r}-10^{r}).
9. Sur le voyage, compte tenu de la position de la lune dans les douze signes du Zodiaque (*fol.* 10^{r}-10^{v}).
10. Notes sur des questions diverses (1) : Pour connaître si un homme retrouvera sa femme, si un absent reviendra, etc. (*fol.* 10^{v}).
11. « Livre des arcanes de l'astrologie dont l'auteur est Nawbaḫt al-Ḥakîm » (2).
    Principe — Pour que la réponse à la question posée soit exacte, quatre conditions sont requises : Ne pas partir d'une donnée fausse, ne pas se tromper, en posant la question, savoir si le coucher du soleil a eu lieu ou non, ne pas se trouver dans l'impossibilité de distinguer les signes par suite de l'équivalence qui s'établit entre les influences fastes et néfastes (*fol.* 10^{v}-11^{r}). Suivent les applications.
12. Présages à tirer de la naissance de l'année, selon Daniel. Ex : Si l'année naît dans le signe du Bélier, alors que Mars s'y trouve, elle connaîtra des guerres et des révoltes, etc. (*fol.* 13^{v}-17^{r}).
13. Conjonction des planètes dans le signe du Bélier et ses significations (*fol.* 17^{v}-31^{v}).

rection du zénith » (Nallino, *Raccolta*, V, 396) ; seul et au sing., il désigne le nœud ascendant (*caput*), par opposition à [*ḏanab*] (*cauda*), nœud descendant (*ib.* 16, 29). Pour les planètes principales du système solaire, la *ligne des noeuds*, prise en considération, se rapporte au plan de l'écliptique.

1. Il existe des écrits réunissant toutes sortes de réponses à des questions que peut se poser l'homme dans sa vie quotidienne ; *cf.*, par ex., كتاب الفال المعتبر وضع الحكماء [والعلماء لاجل الخليفة هارون الرشيد وفيه جميع حوايج الناس واغراضهم ومطلوبهم (AS 2685, 2, *fol.* 11^{r}-91^{v}, *nasḫî* de 764 h., 19 × 14, 144 *bâbs*, à chaque *bâb* correspond une série de 13 réponses). Il est dit que cet ouvrage, présenté par l'astrologue 'Abdallâh b. 'Ubaydallâh al-Unsî, est le résultat d'une conférence de sages et de savants, réunis à Baġdâd, par Hârûn ar-Rašîd, pour établir une série de questions et de réponses, afin de le dispenser de recourir à un devin et de divilguer ainsi le secret de sa pensée.

2. Abû Sahl al-Faḍl b. Nawbaḫt, bibliothécaire de Hârûn ar-Rašîd (GAL S I, 391) : كتاب فيه سراير من احكام النجوم فيما وضعه نوبخت الحكيم .

14. Indications des feux qui s'enflamment sur les planètes (1), et de l'opposition (*muqâbala*) qui s'y produit (*fol.* 32^{r}-34^{r}), quand elles se trouvent dans le signe du Taureau.
15. Sort de la religion (*milla*) et du gouvernement (*dawla*), sous le signe du Taureau (*fol.* 34^{r}-35^{r}).
16. Signification des révolutions des années et de leurs astres ascendants (2).
17. Conjonction des planètes dans le signe des Gémeaux et ses significations (*fol.* 36^{v}-39^{v}).
18. Sort du califat et de la religion au moment de ces conjonctions (*fol.* 39^{v}-41^{r}).
19. Opposition des planètes dans le signe des Gémeaux et ses significations (*fol.* 41^{r}-42^{v}).
20. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarîq*) sur les planètes, quand elles se trouvent dans le signe des Gémeaux (*fol.* 42^{v}-43^{r}).
21. Significations des ascendants des révolutions, quand l'année, prise en considération, est dans le signe des Gémeaux (3).
22. Conjonction des planètes dans le signe du Cancer et ses significations (*fol.* 44^{r}-47^{r}).
23. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarîq*) sur les planètes, quand elles se trouvent dans le signe du Cancer (*fol.* 47^{r}-47^{v}).
24. Oppositions des planètes dans les signes du Cancer et du Capricorne et leurs significations (*fol.* 48^{r}-49^{r}).

1. *Fol.* 21^{v}-32^{r} : شرح ما يحدث على الكواكب من حريق . Il s'agit vraisemblablement des queues des comètes (= *šuhub*), appelées, dans la version latine de la *Meteorologia* d'Aristote, commentée par Averroès, *flammae accensae* (=αἱ φλόγες) : *cf.* Nallino, *Raccolta* V, 386, n. 1 ; comp. Ptolémée, *Apotelesmatica*, *op. cit.*, II, 100 *sqq.*

2. *Fol.* 35^{r}-36^{v} : شرح تحاويل السنين وطوالعها ; opération qui part de l'équinoxe du printemps (Nallino, *Raccolta*, V, 16). *Cf.*, à ce sujet, 'Umar b. Farruḫân aṭ-Ṭabarî (m. vers 200/815), كتاب هرمس في تحويل سني المواليد (GAL S I, 392) ; Ibn Abî š-Šukr (m. fin VIIe/XIIIe s.), intitulé : في كيفية تحاويل سني العالم والحكم عليها بما جربه الحكماء , *Hamidiye* 829, 7, *fol.* 201^{v}-240^{r} (*ta'lîq* de 1176, 21,5 × 14,5), utilisant des écrits antérieurs.

3. *Fol.* 43^{r}-44^{r} : شرح طوالع التحويل اذا كان طالع السنة التحويلية برج الجوزاء .

25. Sort des gouvernements (*duwal*) et des communautés religieuses (*milal*) sous le signe du Cancer (*fol.* 49^{v}-51^{v}).
26. Significations des ascendants des révolutions (1).
27. Conjonctions des planètes dans le signe du Lion qui est « le signe royal », où se fixe la destinée des rois (*fol.* 52^{r}-54^{v}).
28. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarîq*) sur les planètes dans le signe du Lion (*fol.* 54^{v}-55^{r}).
29. Oppositions des planètes dans le signe du Lion (*fol.* 55^{r}-56^{v}).
30. Sort des nations (*duwal*) et du règne (*mulk*) (2) sous le signe du Lion (*fol.* 56^{v}-57^{v}).
31. Indications de la révolution de l'année, quand son ascendant est le signe du Lion (3).
32. Conjonction des planètes dans le signe de la Vierge et ses significations (*fol.* 58^{r}-61^{r}).
33. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarîq*) sur les planètes dans le signe de la Vierge (*fol.* 61^{r}-61^{v}).
34. Oppositions des planètes dans le signe de la Vierge et leurs significations (61^{v}-63^{v}).
35. Sort du roi (*malik*) et des gouvernements (*duwal*) sous le signe de la Vierge (*fol.* 63^{v}-64^{v}).
36. Indications sur l'année dont l'ascendant est le signe de la Vierge avec Mercure (4).
37. Conjonction des planètes dans le signe de la Balance et ses significations (*fol.* 64^{v}-68^{r}).
38. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarîq*) sur les planètes dans le signe de la Balance (*fol.* 68^{v}-68^{v}).
39. Oppositions des planètes dans le signe de la Balance et du Bélier (*fol.* 68^{v}-70^{v}).
40. Sort des gouvernements (*duwal*) et du roi (*malik*) sous le signe de la Balance (*fol.* 70^{v}-71^{v}).
41. Indications sur l'année dont l'ascendant est le signe de la Balance avec Vénus (*fol.* 71^{v}-72^{r}).
42. Conjonction des planètes dans le signe du Scorpion et ses significations (*fol.* 72^{r}-75^{v}).

1. *Fol.* 51^{v}-52^{r} : شرح طوالع التحويل .

2. Ici comme dans les nos 35, 40 et 45, la lecture *milal* est paléographiquement possible (Comp. nos 15, 25, 50, 55, 59).

3. *Fol.* 57^{v}-58^{r} : طالع السنة التحويلية برج الاسد .

4. *Fol.* 64^{v} : وان كان طالع السنة السنبلة وعطارد .

43. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarîq*) sur les planètes dans le signe du Scorpion et ses significations (*fol.* 76^{r}).
44. Oppositions des planètes dans les signes du Scorpion et du Taureau et leurs significations (*fol.* 76^{r}-78^{v}).
45. Sort du roi (*malik*) et de l'État (*dawla*) sous le signe du Scorpion (*fol.* 78^{r}-79^{v}).
46. Indications de l'année dont l'ascendant est le signe du Scorpion et le régent (*mudabbir* = κύριος) Mars (*fol.* 79^{v}-80^{v}).
47. Conjonction des planètes dans le signe du Sagittaire et ses significations (*fol.* 80^{v}-83^{r}).
48. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarîq*) sur les planètes dans le Sagittaire (*fol.* 83^{r}-83^{v}).
49. Oppositions des planètes dans le signe du Sagittaire et des Gémeaux et leurs significations (*fol.* 84^{r}-85^{r}).
50. Sort des gouvernements (*duwal*) et des religions (*milal*) sous le signe du Sagittaire (*fol.* 85^{v}-87^{v}).
51. Indications de l'année dont l'ascendant est le signe du Sagittaire avec Jupiter (*fol.* 87^{v}-88^{v}).
52. Conjonction des planètes dans le signe du Capricorne et ses significations (*fol.* 88^{v}-91^{r}).
53. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarîq*) sur les planètes dans le signe du Capricorne et ses significations (*fol.* 91^{r}-93^{v}).
54. Oppositions des planètes dans les signes du Capricorne et du Cancer et leurs significations (*fol.* 91^{v}-93^{v}).
55. Sort des gouvernements et des religions sous le signe du Capricorne (*fol.* 93^{v}-95^{r}).
56. Indications sur l'année dont l'ascendant est le signe du Capricorne et le régent Saturne (*fol.* 95^{r}-96^{v}).
57. Conjonction des planètes dans le signe du Verseau et ses significations (*fol.* 96^{v}-98^{r}).
58. Oppositions des planètes dans le signe du Verseau et du Lion (*fol.* 98^{r}-100^{r}).
59. Sort des gouvernements et des religions sous le signe du Verseau avec Saturne (*fol.* 100^{r}-101^{r}).
60. Indications sur l'année dont l'ascendant est le signe du Verseau avec Saturne (*fol.* 101^{r}-102^{r}).
61. Conjonction des planètes dans le signe des Poissons et ses significations (*fol.* 102^{r}-104^{v}).

N. B. — Les nos 62 à 76 se rapportent à la divination météorolo-

gique (*cf. supra*, p. 408 *sq.*) et sont extraits d'un traité attribué à Daniel (*fol.* 106ᵛ-117ʳ).

77. « Livre d'Hermès des Hermès (*Hirmis al-Harâmisa*) qui est le prophète Idrîs, sur les significations du lever héliaque de Sirius et ses influences sur les événements qui se produisent chaque année dans le monde, d'après ce que Dieu a enseigné et révélé ». La traduction de ce livre « de la langue ancienne » en arabe est attribuée à Nifṭawayh le Sage, après qu'Aristote l'eut extrait du livre caché dans les trésors ... (1).

Au lever de Sirius, « le 26 juillet de chaque année » (2), il faut observer dans quel signe du Zodiaque se trouve la lune ce jour-là et tirer des présages sur l'année, selon ce qui a été établi par Daniel. C'est ce qu'a commenté Aristote et expliqué pour tous les signes du Zodiaque, en énumérant les influences qui en découlent pour chaque pays se trouvant sous tel signe et telle planète. Car, au dire de Ptolémée, chaque ville, dès sa fondation, se trouve soumise à l'influence d'un signe du Zodiaque, en rapport avec (*ma'a šarikat*) l'une des sept planètes (*fol.* 117ᵛ-118ʳ) :

Indications du signe du Taureau régi par (*al-mustawlî 'alayhi* = κύριος) Mars (*fol.* 118ʳ-119ʳ), du signe du Taureau régi par Vénus (*fol.* 119ᵛ-120ᵛ), du signe des Gémeaux régi par Mercure (*fol.* 120ᵛ-121ᵛ), du signe du Cancer régi par la Lune (*fol.* 121ᵛ-122ᵛ), du signe du Lion régi par le Soleil (*fol.* 122ᵛ-124ʳ), du signe de la Vierge régi par Mercure (*fol.* 124ʳ-125ʳ), du signe de la Balance régi par Vénus (*fol.* 125ʳ-126ʳ), du signe du Scorpion régi par Mars (*fol.* 126ʳ-127ᵛ), du signe du Sagittaire régi par Jupiter (*fol.* 127ᵛ-128ᵛ), du signe du Capricorne régi par Saturne (*fol.* 128ᵛ-129ᵛ), du signe du Verseau régi par Saturne (*fol.* 129ᵛ-131ʳ), du signe des Poissons régi par Jupiter (*fol.* 131ʳ-132ʳ).

De tous ces éléments de la divination astrologique arabe émerge un principe qui tourmenta, durant des siècles, tous les peuples, à savoir la conjonction des planètes ; celle de Saturne, Jupiter et Mars était

1. L'apparition de Sirius (= gr. Sothis = égyp. *Spdt*) coïncide avec le début des crues du Nil, lequel resta longtemps le premier de l'an du calendrier ; d'où l'idée de l'origine égyptienne de ces présages et leur attribution à Hermès (*cf.* NALLINO *Raccolta*, V, 16 ; H. BONNET, *Reallexikon*, *op. cit.*, 743 ; *Dictionnaire archéologique des techniques*, Paris 1963, I, 208). Cette origine égyptienne est indéniable ; comp. le fragment de présages tirés du lever héliaque de Sirius (*Spdt*), conservé dans un papyrus du Caire (N° 31222¹), publié par Spiegelberg, transcrit, traduit en anglais et annoté par George R. Hughes, in JNES 10/1951, 256-264.

2. Comp., pour cette date, le calendrier d'Antiochos d'Athènes *ap.* F. BOLL, in *Sitzungsb. der Heidelberger Akademie*, Phil.-hist. Kl., 1/1910, pp. 10 et 27.

particulièrement redoutable, parce qu'elle annonçait calamités, guerres, disettes, émeutes, révolutions religieuses, etc. (1).

Introduction de l'astrologie chez les Arabes

Mais toutes ces considérations astrologiques sont tardives. Avant l'époque 'abbâside, il y a juste quelques indices permettant à peine d'entrevoir les tout premiers balbutiements de cette branche de l'astrologie chez les Arabes.

C'est au prince umayyade, Ḫâlid b. Yazîd (m. 85/704), petit-fils de Mu'âwiya, que l'on attribue les premières préoccupations astrologiques et alchimiques en Islam, alors manifestement inspirées par des écrits grecs. Il fut à l'origine du mouvement de traduction qui allait injecter du sang nouveau et régénérateur dans la culture arabo-musulmane. À côté d'écrits médicaux et alchimiques, l'auteur du *Fihrist* (2) lui attribue la traduction de « livres des astres », lesquels, de l'avis de Nallino, devaient traiter d'astrologie et non déjà d'astronomie (3). Il semble que la traduction des écrits astrologiques attribués à Hermès remonte à cette même époque (4).

1. *Cf.* F. BOLL, *Sternglaube und Sterndeutung*, 34. DE GOEJE, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, 2ᵉ éd. 1886, 229 *sqq.*, donne une table des conjonctions géocentriques de Jupiter et de Saturne, ainsi que les époques où Saturne et Mars se trouvaient au milieu du signe du Cancer. Sur les conjonctions, *cf.* PS.-HERMÈS : كتاب الاقترانات والاتصالات والمازجات (للشيخ الامام هرمس قدس روحه) , *Hafid Ef.* 176, *fol.* 1-75ᵛ, *ta'lîq fârsî* de 1192 h., 21 × 14 ; ABÛ MA'ŠAR : مقارنات الكواكب (لابي معشر صاحب الاسرار الربانية والعلوم اللدنية) , *Bayezit, Umûmî* 4658, 29 *fol.*, *nasḫî* de 1061,20 × 14 ; comp. قرانات هرموز , Manisa 1064 (non vu) ; قرانات *Saray, Hazine* 476, 38 *fol.*, *nasḫî* s. d., 22 × 15 (traité bien ordonné).

2. P. 354 : وهو اول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيميا ; *cf.* II (notes), pp. 190, n. 20, et 191, n. 1 : ترجم له اصطفن القديم ; ǦÂḤIẒ, *Bayân*, éd. du Caire 1313 h., p. 126 : وكان اول من ترجم كتب النجوم والطب والكيميا ; GAL S I, 106.

3. *Raccolta*, V, 194-5.

4. *Cf.* réf. *ib.* 198, n. 1 ; 356 *sq.* Le *Miftâḥ asrâr an-nuǧûm* (ms. Milan, *Ambr.* C 86, I), traduction de l'écrit hermétique intitulé *Liber latitudinis clavis stellarum*, porte la mention suivante (*cf.* NALLINO, *loc. cit.*, 199 ; GAL S I, 363) : « La tra-

Sous le califat d'al-Manṣûr (136-158/754-775), le courant d'influence grecque fut solidement renforcé par la traduction du *Tetrabiblon* (*K. al-arbaʿa*) de Ptolémée (1), source fondamentale de l'apotélesmatique arabe. À la même époque, d'autres écrits astrologiques grecs furent traduits, comme en témoignent les nombreuses citations de Dorothée de Sidon (2) et d'Antiochos d'Athènes (3), que l'on peut relever dans l'œuvre de l'astrologue judéo-arabe Mâšâ'allâh (m. vers 200/815), dont il ne subsiste qu'une ancienne traduction latine (4), à part le fragment de divination météorologique, intitulé *Bâb al-amṭâr fî s-sana* (5).

Les astrologues persans des premiers califes ʿabbâsides, en particulier les Nawbaḫt, père et fils, dont le premier était zoroastrien avant sa conversion à l'Islam sous al-Manṣûr, devaient avoir subi eux-mêmes l'influence des astrologues grecs par l'intermédiaire de traductions en syriaque ou en pehlevi (6). Ils introduisirent en même temps, dans

duction de ce livre fut faite au mois de D̲û l-Qiʿda de l'an 125 (= Septembre 743) », c'est-à-dire sept ans avant la fin du califat umayyade (132/750). Nallino, *loc. cit.*, 324 *sqq.*, relève dans les poésies d'Aḫṭal et de Farazdaq quelques indices sur une croyance à l'influence faste ou néfaste des astres ; mais ces indices ne s'écartent pas de la ligne des *anwâ'*.

1. Traduction due d'abord à Abû Yaḥyä [b.] al-Biṭrîq (*cf. Fih.*, 273 ; autres réf. *ap.* Nallino, *loc. cit.*, 201, n. 1 ; 257) ; elle fut reprise par son fils al-Biṭrîq b. [Abî] Yaḥyä b. al Biṭrîq, accompagnée d'un commentaire de ʿUmar b. Farruḫân aṭ-Ṭabarî, et achevée en Šawwâl 196/Juin 812 (*cf.* GAL S I, 364). *Cf. supra*, p. 233.

2. Poète grec du IIe s. ap. J.-C., auteur d'un poème astrologique dont il reste une quarantaine de vers (*cf.* Pauly-Wissowa, RE 5/1905, col. 1572). Son œuvre aurait été traduite en arabe par ʿUmar b. Farruḫân aṭ-Ṭabarî (m. vers 200/815), selon Ibn al-Qifṭî, 184 (GAL S I, 392).

3. Astrologue du IIe s. ap. J.-C., dont le calendrier fut édité par F. Boll, in *Sitzungsb. der Heidelberger Akademie*, Phil.-hist. Kl., 1/1910, 44 p. *Cf.* Pauly-Wissowa, RE 1/1894, col. 2494 ; A. Engelbrecht, *Hephaestion von Theben und sein astrologisches Compendium*, Vienne 1887, pp. 36-37 ; *cf. ib.*, 29-34, sur Dorothée de Sidon ; tous les deux furent utilisés par Hephaestion de Thèbes.

4. *Epistola de rebus eclipsis lunae et solis, de receptione planetarum sive de interrogationibus de revolutione annorum mundi*, Venise 1493 (GAL S I, 391). *Cf.* Nallino, *op. cit.*, 201.

5. Éd. et trad. par Levi della Vida, in RSO 14/933-4, 270-81. Le *Fih.* (p. 274) lui attribue un *K. ad-duwal wa-l-milal wa-l-qirânât wa-l-ḥawâdiṯ* (GAL S I, 392) ; comp. *Fih.*, 273 : كتاب الواحد والعشرين (من كتاب المواليد الكبير) في القرانات والاديان والملل . À noter que la *Météorologie* d'Aristote fut traduite en arabe par son contemporain al-Biṭrîq (*cf.* GAL S I, 364).

6. Selon Nallino, *Raccolta*, V, 236, les écrits astrologiques attribués par les

le *corpus* astrologique arabe, alors en voie de formation, les doctrines et les techniques de l'Inde (1).

La littérature astrologique arabe est extrêmement abondante en Islam (2) ; nous n'en avons retenu que quelques aspects proprement divinatoires. Elle mérite une étude approfondie et une classification systématique qui feront incontestablement apparaître l'antiquité et la richesse de l'héritage dont la culture arabo-musulmane est la dépositaire et la gardienne.

Arabes à Zoroastre, sont d'origine grecque et syriaque. À noter que Théophile d'Édesse (m. 169/785), traducteur de l'Iliade en syriaque, était le chef des astrologues à la cour du calife al-Mahdî (*cf.* Cumont, in *Catal. cod. astr.*, V, 1, p. 230 *sqq.*, IV, 122 ; VIII, 4, p. 51 *sq.*, 58, 76). Pour le pehlevi, *cf.* particulièrement l'œuvre attribuée à Buzurǧmihr le Sage, ministre de Kisrä Anûširwân (531-578), sous le titre d'*al-Bizidhaǧ* (pehlevi *Vičîdhak* = le choisi) qui n'est autre que les *Ἀνθολογίαι* de Vettius Valens (*cf. Fih.*, 269), célèbre astrologue de l'époque d'Adrien et d'Antonin. Le mérite de cette identification revient à Nallino, *Raccolta*, V 238 *sqq.* En outre, selon le même auteur (*ib.* 241 *sqq.*), l'œuvre généthlialogique de Tenkalûšâ l-Bâbilî sur صور درج الفلك وما تدل عليه من احوال المولودين (ms. Leyde 891) que le Ps.-Ibn Waḥšiyya dit avoir traduit du nabatéen, n'est vraisemblablement autre que la traduction du pehlevi des *Parentellonta* de Teucros (1er s. ap. J.-C.). Sur l'œuvre de cet astrologue, qualifié de « babylonien », *cf.* F. Boll, *Sphaera*, Leipzig 1903, 31 *sqq.* De Nallino, *cf.* aussi *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica*, in *Browne Festschrift*, 1922, 345-63.

1. Sur l'apport hindou à l'astrologie, l'astronomie et la géographie arabes, *cf.* Nallino, *Raccolta*, V, 203 *sqq.*

2. On trouve des écrits astrologiques dans tous les fonds de mss. d'Orient et d'Occident. *Cf.*, par ex., *Baǧdatli Vehbi* 884-909 ; *Bayezit, Veliüddin Ef.* 2253-2286 ; *Qiliç Alî P.*, 685-696 ; Alep, *Sbath*, 343 (7 traités astrologiques) ; Gotha, cat. Pertsch, III, 90 *sqq.* ; Cambridge, *University*, 1396 (6 traités arabes et persans) ; Paris, Index Vajda, p. 736 ; etc.

APPENDICE AU CHAPITRE IV (2e PARTIE)

Les animaux de présages chez les Arabes.

Afin de donner une certaine proportion aux sections composant le chapitre précédent, nous avons préféré reléguer dans cet appendice la liste alphabétique des animaux de présage qui sont mentionnés comme tels dans la documentation qu'il nous a été possible de voir. Une telle liste aura l'avantage de permettre des comparaisons rapides avec les folklores d'autres peuples ; elle peut être facilement élargie au fur et à mesure des lectures.

En dépit de la lutte menée par l'Islam contre la *ṭîra*, lutte amorcée déjà avant l'Islam dans la poésie (1), l'emprise de l'animal sur la vie quotidienne de l'homme n'en demeura pas moins forte. Doué d'une faculté impénétrable, d'une sensibilité étrange à l'endroit de certains phénomènes naturels, d'un instinct singulièrement averti, l'animal garda presque intact le mystère dont il s'était enveloppé depuis la plus haute antiquité. Il fut longtemps considéré comme le support des théophanies et ses faits et gestes eurent valeur de symbole et exprimèrent l'oracle des dieux. Comprendre son langage fut le sommet de la sagesse (2) ; en lui, parlent les puissances démoniaques qu'il incarne (3).

1. On trouvera de nombreux vers incitant à faire fi de la *ṭîra, ap.* BUḤTURÎ, *Ḥamâsa* ; *cf.*, en particulier, III, 2, p. 680 *sq.* n°599 (ʿUqba b. Ḥawṭ at-Tamîmî) ; IV, p. 10, n° 860 (Usâma b. Zayd) ; *ib.*, p. 11, n° 861 (al-Muraqqam Ibn al-Wâqifiyya ; *ib.*, n° 862 (Ḫalaf b. Ḫalîfa) ; *ib.*, nos 863-4 (Ufnûn b. Ṣuraym at-Taġlabî) ; *ib.*, p. 12*, n° 865 (Rabîʿa b. Maqrûm) ; *ib.*, n° 866 (Ṭarafa) ; *ib.*, n° 867 (al-Ǧammâl al-ʿAbdî) ; ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, III, 139 ; IBN QUTAYBA, *ʿUyûn*, II, 145 (al-Muraqqiš) ; IBN QUTAYBA, *loc. cit.*, 146 (anonyme) ; ǦÂḤIẒ, *loc. cit.*, (al-Ḥâriṯ b. Ḥilliza) ; BAYHAQÎ, *Maḥâsin*, 368 = Ps.-ǦÂḤIẒ, *Maḥâsin*, 68 *sq.* (Abû š-Šîṣ).

2. *Cf.* les légendes de Salomon (*Cor. 27*, 16 *sqq.*) et d'Umayya b. Abî ṣ-Ṣalt (*Aġ. 3*, 188). PHILOSTRATE, dans la *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 20, dit que son héros connaissait le langage des animaux qu'il avait appris au cours d'un voyage en Arabie. Il ajoute que, pour les Arabes, les oiseaux prédisent comme les devins.

3. *Cf.* WELLHAUSEN, *Reste*2, 151 : « Die islamische Zoologie ist zugleich Dämonologie » ; W. R. SMITH, *The Religion of the Semites*, 441 *sqq.* : « Omens are not blind tokens ; the animals know what they tell to men » (p. 443).

Pour les Arabes agrégés dans une tribu, la vie collective des animaux constitue un fait merveilleux qui permet de les assimiler aux hommes (1). Leur habitat sous terre ou dans les airs les met en contact direct avec les sources du mystère et de la révélation et en fait les confidents des esprits, d'où ils sont censés puiser leurs connaissances surnaturelles. L'observation de la coagulation de leur sang et l'inspection de leurs centres vitaux (cœur, foie, intestins, etc.) font apparaître des signes omineux infaillibles, du fait qu'ils sont inscrits dans la nature.

Toute cette trame d'idées que l'homme tissa autour de la mystérieuse destinée de l'animal, dont l'existence se trouve intimement liée à la sienne (2), fit que les négations du monothéisme islamique au sujet du pouvoir surnaturel des animaux, n'eurent pas beaucoup d'effet. En ce qui nous concerne, nous ne relèverons du bestiaire et du volucraire arabes que ce qui a rapport avec la divination.

ABEILLE

Sur son instinct divinatoire et même prophétique, *cf.* réf. *ap.* T. FAHD, *L'Abeille en Islam*, in *Traité de Biologie de l'Abeille*, dirigé par Rémy Chauvin, éd. Masson, Paris 1966, 88-110.

AIGLE

Il n'est pas attesté comme oiseau de présages (3), mais il devait l'être certainement. Sur la tombe d'un Arabe, dans l'île de Thasos, un aigle sculpté symbolise la profession d'augure (*οἰωνοσκόπος*) du père du mort, édificateur de la stèle (4). Un aigle (*ʿuqâb*), incarnant un *tâbiʿ*, aurait initié à la divination un *kâhin* chrétien, Ma'mûn b. Muʿâwiya, qui an-

1. *Cf. Cor. 6*, 38 : وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم .

2. Sur la place de l'animal par rapport à Dieu, à l'homme et aux forces démoniaques, *cf.* WALTER PANGRITZ, *Das Tier in der Bibel*, Munich-Bâle 1963, 174 p. ; *cf.* également F. S. BODENHEIMER, *Animal and man in Bible lands*, Leyde 1960, VIII-232 p. (*Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, X).

3. *Cf.* cependant DAMÎRÎ, II, 160, où il est dit qu'un adolescent des Banû Asad tira mauvais présage de la vue d'un aigle (*ʿuqâb*) dont l'une des ailes était brisée.

4. Sur cette épitaphe, *cf.* L. ROBERT, in *Hellenica* II/1946, 43-50, cité *supra*, p. 106, n. 3. Sur l'aigle symbole du Soleil et psychopompe, *cf.* F. CUMONT, *Études syriennes*, 41 *sqq.*, 96 *sqq.* ; D. SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, pp. 54, 57, 84 ; JAUSSEN ET SAVIGNAC, *Mission en Arabie*, I, 325 *sqq.*

nonça l'avènement imminent de Mahomet (*cf.* H. LAMMENS, *Les chrétiens à la Mecque à la veille de l'Hégire*, in BIFAO 14/1918, 209 *sq.*, citant *Usd*, III, 53). Un spécimen des présages tirés de l'aigle se trouve dans XÉNOPHON, *Cyropédie*, II, IV, 19, à propos de Cyrus : En route vers l'Arménie, un lièvre se lève tout à coup devant lui et un aigle, volant sur la droite, vient fondre dessus, le saisit avec ses serres, l'enlève et le porte sur un coteau voisin, où il le dévore. Ce présage, ajoute Xénophon, causa une joie extrême à Cyrus ; il en rendit grâces à Zeus (1).

ÂNE

L'âne joue le rôle d'indicateur inspiré dans la légende de la fondation de Wâsiṭ. Se trouvant à l'endroit où il devait faire construire la ville, al-Ḥaǧǧâǧ vit un moine traverser le Tigre sur une ânesse. Arrivée à ce même endroit, sa monture écarta les jambes et urina ; alors, le moine descendit, gratta la place de l'urine et jeta la terre mouillée dans le fleuve. L'ayant vu, al-Ḥaǧǧâǧ le fit venir et lui demanda de s'expliquer. « Nous trouvons dans nos Livres, lui répondit-il, qu'à cet endroit, s'élèvera un sanctuaire où Dieu sera adoré tant qu'il restera sur la terre des hommes professant son unicité ». Alors, al-Ḥaǧǧâǧ traça le plan de Wâsiṭ et fit ériger la mosquée à l'emplacement indiqué (ṬABARÎ II², 1126 ; comp. les légendes de la fondation de Baġdâd, *ib.* III¹, 276, et d'ar-Râfiqa, *ib.* 372 ; IBN AL-AṮÎR V, 436-7 ; YÂQÛT, I, 681 *sq.*). Le rôle indicateur (*Wegweiser*) de l'âne est connu dans d'autres folklores (*cf.* réf. *ap.* HOPF, *Thierorakel*, 75 ; même rôle pour les chevaux, *ib.* 74, les bovins, *ib.* 78, les cerfs, *ib.* 84). Dans la tradition musulmane, le braiement de l'âne signale la présence d'un démon (2) ;

1. Comp. HÉRODOTE III, 76, où il est dit que les sept grands personnages de la cour du feu roi Cyrus, au nombre desquels se trouvait Darius, délibéraient sur l'opportunité du moment à choisir pour renverser l'usurpateur Smerdis, lorsqu'ils aperçurent sept couples d'éperviers qui poursuivaient deux couples de vautours et les mettaient en pièces avec leurs becs et leurs serres. Ils agirent immédiatement et tuèrent le mage et son père. Sur l'aigle, oiseau fatidique chez les Grecs et les Romains, *cf.* J. HUBEAUX et M. LEROY, *Le mythe du phénix dans les littératures grecque et latine*, Liège 1939, 128 *sqq.*, 152 *sqq.*, 196 *sqq.*

2. *Cf.* BUḪÂRÎ, II, 326 = 59 *ḫalq* 15 : اذا سمعتم نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشيطان فانها رات شيطانا . Comp. *ib.*, I, 72, où il est dit que l'âne, les femmes et les chiens noirs annulent la prière (autres réf. *ap.* VAN VLOTEN, in WZKM 7/1893, 240).

mais, dans les présages, sa signification est fonction d'autres circonstances (*cf.* *Arabica 8*, p. 55, nos 40-41).

AUTRUCHE

En route pour Médine, Ibn ʿÂmir, *qâri'* damascain, m. en 118/736, vit cinq autruches. Il dit à ses compagnons : « Qu'en pensez-vous » ? Alors, Bišr b. Ḥassân dit : « J'ai appris que l'Envoyé de Dieu a dit : « Il n'y a ni contagion (1) ni *ṭira* ... » Je dirais toutefois : « Cinq années de guerre civile (*fitna*) » (IBN QUTAYBA, *ʿUyûn*, II, 149) !

BOVIN

Le bovin, support animal de certaines divinités sémitiques (2), devait être de mauvais augure dans les présages, comme le laisse entendre NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 132, l.16 (*cf.* *Arabica* 8, 54, no 37). FREYTAG, *Einleitung*, 161, tire la même conclusion d'un vers de la *Ḥamâsa* (3).

CHAMEAU

On trouvera *ap.* NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 134 (*cf.* *Arabica*, *8*, 56, nos 62-66) plusieurs omens tirés du chameau qui se substitue parfois au corbeau pour annoncer la séparation (IBŠÎHÎ, trad. Rat, II, 183). Deux figurines, provenant de la *Provincia Arabia*, lient le chameau à la *double fortune* des Sémites (*cf.* CUMONT, in RHR 69/1914, 1-11 = *Ét. Syriennes*, 270-6).

CHAMELLE

Elle est douée d'un instinct divinatoire que le Prophète lui-même aurait reconnu : En arrivant à Médine, lors de son émigration, il laissa à sa chamelle le choix de l'endroit où fut construite la première Mosquée. À ceux qui voulaient l'arrêter, il dit : « Laissez-la ! elle obéit

1. *ʿAdwä* ; *cf.* T'A *10*, 237, l. 25 *sqq.* : اي لا يعدي شيء شيئا ... وقد ابطله الاسلام لانهم كانوا يظنون ان المرض بنفسه يتعدى فاعلمهم النبي صلعم انه ليس الامر كذلك وانما هو الله الذي يمرض وينزل الداء ...

2. *Cf.*, à ce sujet, sur le « Bœuf bossu », S. RONZEVALLE, in MFO 4/1910, 181-188 ; *ib.* 1/1906, 223 *sqq.*

3. قوم اذا عقدوا عقدا لجارهم لم يسلموه ولم تسنح له البقر .

aux ordres (de Dieu) » (1). Fréquents sont les cas où l'on se fiait à l'instinct de la chamelle pour repérer l'eau, le pâturage, la piste : la chamelle de ʿAbd al-Muṭṭalib aurait fait jaillir l'eau sous ses pattes, sauvant ainsi de la mort les Qurayšites qui se rendaient avec lui auprès de la *kâhina* de Saʿd Huzaym, en Syrie, pour faire arbitrer le conflit qui les opposait au sujet de Zamzam (Ibn Saʿd I, 1, p. 49 sq.) ; une caravane assoiffée fut guidée par l'instinct d'une chamelle à un point d'eau (2). Au pèlerinage de l'an 6, la chamelle du Prophète aurait senti le danger qui le menaçait, du fait que les Qurayšites étaient décidés de l'empêcher d'y prendre part (3). Toutefois, le proverbe *aš'am min warqâ'* confère à la chamelle un caractère néfaste ; mais, il est possible que ce nom ait désigné une chamelle particulière, en raison de sa couleur jaune ou verdâtre ou pour avoir été à l'origine d'une guerre entre deux tribus (4).

Cheval

Un *ḥadîṯ* du Prophète permet de croire que le cheval était considéré comme de bon augure (5) ; mais un autre, de signification contestée,

1. خلوا سبيلها فانها مأمورة : Ibn Hišâm, 335 *sq.* ; Masʿûdî, IV, 139 *sq.* Le même Ibn Hišâm raconte (p. 361) que la chamelle du Prophète s'est égarée et que, comme un rabbin juif le raillait de prétendre être prophète et de ne pas savoir où se trouvait sa chamelle, Mahomet proclama avoir reçu de Dieu l'indication de l'endroit où elle se trouvait.

2. *Aǵ. 13*, 109 *sq.* Le mâle lui aussi jouit de l'instinct de direction (*cf.* Râzî, *Firâsa*, *ap.* Mourad, t. ar., p. 14, qui raconte une expérience personnelle avec un vieux chameau qui retrouva la piste perdue).

3. Ibn Hišâm. 741 : وخرج رسول الله صلعم حتى اذا سلك في ثنية المرار بركت ناقته فقال الناس خلأت قال ما خلأت وما هو لها بخلق ولكن حبسها حابس الفيل عن مكة ، لا تدعوني قريش اليوم الى خطة يسالوني فيها صلة الرحم الا اعطيتهم اياها .

4. *Cf.* Maydânî, *Amṯâl*, éd. Aḥdab, I, 323 ; comp. *ib.* les variantes Zarqâ', Sarâb et Basûs (*ib.* 319). Autres réf. *ap.* Freytag, *Einleitung*, 162. Sur Warqâ', *cf. supra*, p. 434, n. 7. Chez les Arabes de Jordanie, le *qaṣṣâṣ* ou *sâ'is* tire présage de la couleur du poil d'une jument, reconnaît un agneau néfaste dans un troupeau... (Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 265).

5. *Cf.* Ibn Qutayba, *ʿUyûn*, I, 153 : الخيل معقود في نواصيها الخير الى يوم القيامة ; Damîrî, I, 385.

confère un caractère néfaste à la jument, à la femme et à la maison (1).

C'est aux Persans que sont attribués les présages tirés du cheval et du mulet. Selon le Ps.-Ǧâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 11 (*cf.* aussi *Arabica 8*, 54, nº 38) :

« Si un cheval ou un mulet fait hérisser (*nafaša*) les poils de sa queue, cela indique que son propriétaire partira en voyage.

« Si ce sont les poils de la face externe de sa queue qui se hérissent, le séjour sera long.

« Si ce sont les poils qui entourent la queue, cela indique qu'il entreprendra le voyage et qu'il sera de retour rapidement.

« Si ce sont les poils du côté droit de la queue, cela indique que le nombre de ses bêtes de somme diminuera.

« Si ce sont les poils du côté gauche de la queue, cela indique que le nombre de ses bêtes de somme augmentera » (2).

Chien

À en croire al-Ǧâḥiẓ, cet animal, de caractère sacré chez les Sémites (3), devait se prêter aux omens. Citant « le défenseur du chien » (*ṣâḥib al-kalb*), al-Ǧâḥiẓ dit : « Ce qui démontre la grande importance du chien, c'est le bien et le mal qu'on en dit ..., à tel point qu'il est nommé dans le Coran (*7*,176 ; *18*,18,22) ... et qu'il sert dans le *fa'l* et la *ṭîra*, comme dans l'interprétation des songes ... » (4). Mais, de ces omens il subsiste peu de chose. À part le passage de Nuwayrî, traduit dans *Arabica 8*, 56, nº 57, nous trouvons dans *K. al-âyîn*, cité par Ibn Qutayba, les présages suivants :

« Si un chien aboie subitement, après s'être subitement arrêté, cela indique que les voleurs se sont déjà réunis pour attaquer ce qu'il y a dans la maison ou dans le voisinage (*ʿUyûn*, II, 152).

« Si des loups hurlent dans les montagnes et que des chiens y répondent (5) dans les villages, la guerre s'aggravera et le sang sera versé.

1. *Cf.* Damîrî, II, 252 *sq.*, qui fournit les circonstances et les variantes de ce *ḥadîṯ*.

2. Sur les présages tirés des pelotes et des épis qui se trouvent sur le *pélage* des chevaux, *cf.* Mercier, *La parure des cavaliers*, *op. cit.*, pp. 87, n. 3 ; 94, n. 2 ; 361 ; *supra*, pp. 388, 390.

3. *Cf.* W. R. Smith, *The religion of the Semites*, 291 *sq.* ; *Kinship*. 201.

4. *Ḥayawân*, II, 28-29 ; *cf.* aussi I, 105 : وكيف قال اصحاب الفال فيها [الكلاب] وباخبار المتطيرين عنها ; I, 130 *sq.* : le chien dans les songes;

5. Les cris d'animaux qui se répondent sont exploités dans les présages assyro-babyloniens ; *cf.* Nötscher, *Orientalia* 31, pp. 52-3 (CT 38, 1-6 ; Tabl. 1) : « Si,

« Si des chiens aboient et que des loups y répondent, il y aura une épidémie et une épizootie meurtrières.

« Si les chiens multiplient les aboiements saccadés et les gémissement (1), ils annoncent en cela que l'ennemi envahira (2) le pays où ils se trouvent » (*ʿUyûn*, II, 152 ; *ʿIrâfa*, 8).

Sur les présages tirés des diverses positions prises par un chien, il existe un opuscule en turc dans une *maǧmûʿa* du fonds du *Trinity College* de Cambridge (*cf.* cat. Palmer, p. 129 [R. 13.47. III, *fol.* 20v-24r]).

Dans la tradition musulmane, un caractère démoniaque est conféré au chien noir, censé incarner un djinn (*cf.* Buḫârî I, 72 ; Tirmiḏî, I, 69 ; Ǧâḥiẓ *Ḥayawân* VI, 69 ; Damîrî, II, 359 ; van Vloten, in WZKM 7/1893, 240).

Cigogne

Oiseau de bon présage, surnommé Abû Saʿd chez les Arabes de Jordanie. Ils le vénèrent et s'abstiennent de le chasser, parce qu'il appartient aux oiseaux qui font la guerre aux sauterelles qui s'abattent en nuages obscurs et dévorants sur les cultures. Les cigognes arrivent en troupes serrées et en font un grand carnage (Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 250 ; comp. M. Rousseaux *La cigogne dans le folklore marocain*, in *Bulletin de l'Instruction Publique Marocaine*, no 225/oct. - déc. 1953, pp. 83-96).

Coq

Bien qu'il ait été mêlé au culte païen des Ḥarrâniens (3), où il servait de symbole solaire et jouait un rôle érotique, par suite de ses rapports

devant les habitations de ma ville, un chien aboie et qu'un âne y répond, le roi de Gutium mourra » (l. 146) ; la même chose arrivera au roi de Subartu, si, au lieu d'âne, c'est un mulet (*kudânu*) qui répond (l. 147) ; la même chose arrivera au roi d'Agade, si c'est un loup (*barbaru*) (l. 148) ; suivent des présages similaires pour d'autres rois, mais le nom de l'animal est détruit (l. 149 *sqq.*). Comp. Boissier, *Choix de textes relatifs à la divination*, I, 31-37.

1. الهرير ; in *ʿIrâfa* : الهرب والصياح .

2. Ce présage qui s'arrête ici dans *ʿIrâfa*, y est suivi d'un autre : « Si des chiens agissent de la sorte et que d'autres chiens n'y répondent pas, cela indique que les habitants de la ville prendront la fuite et se cacheront ».

3. *Cf. Fih.* 318 : اكثر ذبائحهم الديوك . Les sacrifices de coqs sont pratiqués chez les Arabes de Moab (*cf.* Jaussen, *op. cit.*, 30).

avec les divinités féminines et lunaires (1), le coq continue en Islam à jouir d'une vénération sans égale par rapport aux autres animaux. Le Prophète lui-même disait (*cf.* Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, II, 94) : « Le coq blanc est mon ami ; il est l'ennemi de l'ennemi de Dieu (2) ; il garde la maison de son maître et sept autres maisons ». Selon le même al-Ǧâḥiẓ, le Prophète abritait un coq dans sa maison (comp. *infra*, p. 506) et ses compagnons voyageaient en emportant avec eux des coqs (3). « Certains hommes d'expérience, ajoute al-Ǧâḥiẓ, prétendent qu'ils ont constaté fréquemment que l'homme qui égorge le coq tout blanc ne cesse d'avoir des malheurs dans sa famille et dans sa fortune ».

On attribue également au Prophète la défense de maudire le coq qui appelle à la prière (4) ; il lui aurait donné une silhouette cosmogonique. « Parmi les créatures de Dieu, aurait-il dit, il y a un coq dont la crête est sous le Trône, les griffes sur la terre inférieure et les ailes dans l'air. Lorsque les deux tiers de la nuit ont passé et qu'il n'en reste qu'un tiers, il frappe de ses ailes, puis, il dit : « Louez le Roi très saint, digne de louanges et de sainteté — c'est-à-dire qu'il n'a point d'associé — ; à ce moment-là, tous les oiseaux battent des ailes et tous les coqs chantent » (Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, II, 94).

On donne au coq le surnom d'Abû Zâǧir ; car, ajoute le scholiaste des *Maqâmât* de Ḥarîrî (éd. Paris 1847, p. 662), « il sert à tirer présage (*zaǧr*) dans l'ornithomancie (*ʿiyâfa*) ».

L'alectryonomancie ou divination par les coqs, pratiquée chez les Grecs (*cf.* Bouché-Leclercq, I, 144-5), ne semble pas avoir été connue chez les Arabes. Les seuls exemples d'omens, tirés du comportement des coqs, sont attribués aux Persans :

« Si un coq chante, dans une maison, avant le moment du chant des coqs, cela sera une tentative de prévenir un malheur qui est sur le point de frapper cette maison.

1. *Cf.* réf. *ap.* Lenormant, *Sur le culte payen de la Kâabah*, 240.

2. Son chant, par opposition au braiement de l'âne, signale la présence d'un ange : *cf.* Buḫârî, II, 326 : اذا سمعتم صياح الديكة فاسئلوا الله من فضله ، فانها رأت ملكا ; la mention de son nom fait disparaître les djinns (*cf.* Ibn al-Muǧâwir, *Mustabṣir*, éd. Löfgren, II, 207).

3. كانوا يسافرون بالديكة . Faut-il comprendre : « au chant du coq » ?

4. Comme il réveille les dormeurs, il a été surnommé Abû l-Munḏir et Abû l-Yaqẓân (*cf.* Ḥarîrî, *Maqâmât*, éd. Paris, II, 644).

« Si une poule chante, dans une maison, comme les coqs, cela sera un avertissement aux gens de cette maison contre un malheur qui est sur le point de s'abattre sur eux.

« Si le coq saute fréquemment sur le coussin du maître de maison, ce dernier recevra les honneurs et la célébrité.

« Si une poule le fait, il sombrera dans l'oubli et l'effacement.

« Si un coq dépose ses excréments sur le lit du maître de maison, ce dernier gagnera une fortune convoitée et beaucoup de bien (1).

« Si une poule le fait, son épouse recevra de lui beaucoup de bien (2).

« Si un coq gémit (*anna*), dans une maison, la maladie des hommes s'y répandra.

« Si une poule le fait, la maladie des femmes s'y répandra.

« Si les cris des coqs ressemblent aux gémissements de quelqu'un qui pleure, la mort se répandra parmi les femmes.

« Si des poules le font (3), la mort se répandra parmi les hommes.

« Si un corbeau noir croasse et qu'une poule y répond, cela indique qu'une terre en ruine sera à nouveau habitée.

« Si une poule glousse (*qawwaqat*) et qu'un corbeau y répond, cela indique qu'une terre habitée tombera en ruine » (IBN QUTAYBA, *ʿUyûn*, II, 151-2 ; *ʿIrâfa*, 8).

« Si les coqs multiplient leur chant, cela sera un avertissement, une mise en garde et une annonce de la victoire des serviteurs (*awliyâʾ*) de Dieu sur ses ennemis » (*ʿIrâfa*, 11).

« Si le coq bat des ailes sans chanter, cela indique que le bien souhaité est retenu loin de celui qui l'attend » (*ʿIrâfa*, 11 ; *ʿUyûn*, II, 152).

CORBEAU

Oiseau de présage par excellence chez les Arabes (4). Les données divinatoires sur le corbeau sont si nombreuses qu'il nous a été possible

1. *ʿUyûn* ajoute : وذلك من غير تضبيع من حشمه لفراشه , « à condition que son lit ne soit confondu (avec d'autres) par ses serviteurs ».

2. *ʿIrâfa* a : دلت بذلك على موتان كائن , « elle annonce en cela une épizootie ».

3. *ʿIrâfa* a : واذا صرخت الدجاجة مثل صراخ الديوك , « si la poule chante comme le coq ».

4. Comp. PORPHYRE, *De Abstinentia*, III,4 : *Ἄραβες μὲν κοράκων ἀκούουσι Τυρρηνοὶ δ'ἀετῶν*. Il n'est pas impossible qu'il ait été un oiseau sacré dans le culte

de consacrer une monographie aux présages tirés de cet oiseau, à propos d'un texte attribué à Ǧâḥiẓ et recueilli par NUWAYRÎ dans *Nihâyat al-arab*, III, 130-132 (*cf.* *Arabica* 8/1961, pp. 30-58). Nous ne reviendrons pas sur cette liste, comparable à plus d'un titre aux tablettes assyro-babyloniennes du genre (1) ; il nous siffira ici de compléter, par de plus amples témoignages, l'idée que se faisaient les Arabes de cet oiseau essentiellement de mauvais augure (2).

Surnommé « le borgne » (*al-aʿwar*), en raison de l'acuité de sa vue et par une antiphrase (3), exprimant une malédiction, le corbeau semble devoir son caractère néfaste, d'une part, à sa couleur noire (4) et, d'au-

de l'Arabie ancienne : *cf.* IBN SAʿD, I, 1, p. 49 *sq.*, qui situe le puits de Zamzam : وكان بين الفرث والدم عند نقرة الغراب الاعصم . L'explication par اغراب اعصم لا يبرح عند الذبائح مكان الفرث والدم est loin d'être satisfaisante. Sur al-Farṯ wa-d-Damm, *cf.* T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. Isâf et Nâ'ila. On trouvera de nombreuses données traditionnelles sur le corbeau *ap.* DAMÎRÎ, II, 204 *sqq.*

1. Une liste semblable de trente présages par le corbeau existe en syriaque ; elle a été publiée et traduite en italien par G. FURLANI, in *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei*, Cl. di Sc. Mor. Stor. e Filol., ser. V, vol. 28/1919, 355-61. Aux présages divers, traduits dans *Arabica 8*, 54 *sqq.*, comp. dix présages syriaques, éd. et trad. par FURLANI, *ibid.* 26/1917, 731-2.

2. *Cf.* ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, III, 137 : فالغراب اكثر من جميع ما يتطير به في باب الشؤم. الا تراهم كلما ذكروا مما يتطيرون منه شيئا ذكروا الغراب معه. وقد يذكرون الغراب ولا يذكرون غيره ، ثم اذا ذكروا كل واحد من هذا الباب فهو المقدم في الشؤم . Après avoir énuméré plusieurs sortes de *ṭîra*, il ajoute : وجميع ذلك دون التطير بالغراب .

3. *Ibid.*, 136 ; LʿA *6*, 292, l. 10. Plusieurs autres surnoms lui ont été donnés (*cf.* DAMÎRÎ, II, 204 *sq.*).

4. C'est de là que viendrait son autre surnom, *al-ḥâtim* (de *ḥutma* : couleur noire). Selon TʿA *8*, 236 : والحاتم الغراب الاسود , mais, selon AL-ǦÂḤIẒ, *loc. cit.* : كان يحتم الزجر به على الامور (comp. TʿA *loc. cit.* : والحاتم غراب البين لانه يحتم بالفراق اذا نعب . Cette explication irait à l'encontre de la précédente, puisque تحتم لفلان بخير signifie تمنى له خيرا وتفاءل له (TʿA *loc. cit. in fine*). Ce qui permettrait de considérer, comme cela devait être

tre part, à ses croassements annonçant la séparation et la solitude des campements (1).

L'un des gestes les plus néfastes du corbeau, c'est celui de se déplumer. Abû n-Nasnâs, voleur échappé de prison, vit un corbeau, perché sur un térébinthe (*bâna*), se déplumer et croasser. Un Lihbite lui prédit son retour en prison pour une longue durée, puis, sa mise à mort sur une croix (2).

Il est opposé à la huppe (3) dans un récit de *K. al-Aġânî*, *17*,129 *sq.*, relatif à ʿAbdallâh b. al-ʿAbbâs. Ce dernier aimait une chrétienne dont il attendait, un jour, la visite ; et voici qu'un corbeau se posa sur la jarre qui servait à rafraîchir l'eau (*barrâda*), croassa une fois, puis s'envola. ʿAbdallâh en conçut un mauvais pressentiment. Effectivement, sa bien-aimée ne put venir ce jour-là ; elle dut accompagner son père à Baġdâd. Il était depuis longtemps sans nouvelles d'elle, quand, un jour, étant entouré de ses amis, il vit une huppe se poser à la même place où le corbeau s'était posé, crier par trois fois, puis s'envoler. Alors, ʿAbdallâh dit : « Qu'a donc laissé le corbeau à la huppe pour nous ; aurait-il laissé quelqu'un dont la séparation nous affligera » ? Et il en conçut un mauvais présage. À peine eut-il dit cela que le messager de sa bien-aimée arriva pour lui apprendre qu'elle était rentrée depuis trois jours et qu'elle arrivait pour lui rendre visite.

primitivement et conformément aux données de la liste de Nuwayrî, que le caractère faste ou néfaste du corbeau dépendait, comme pour les autres oiseaux, de ses positions, de la direction de son vol, de la tonalité de ses croassements, etc. Même le folklore moderne reconnaît au croassement du corbeau ce double caractère : pendant l'été, il annonce un malheur, tandis que, pendant l'hiver, il annonce la pluie, la prospérité et le bonheur (*cf.* le père Anastase *ap.* Boissier, *Mantique babylonienne et mantique ḥittite*, 52).

1. *Cf. Arabica*, *8*, 30 *sq.* ; sur الغراب الابقع ، الغراب الاسود ، غراب البين ، *cf. Aġ. 1*, 102 (ʿUmar b. Abî Rabîʿa) ; *2*, 14, 16, 93-94 (al-Maǧnûn) ; Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 136 (al-Aʿšä) ; 137 (an-Nâbiġa,ʿAntara) ; 139 (ʿAlqama al-Faḥl) ; Ibn Qutayba, *ʿUyûn*, II, 149 (al-Maʿlûṭ) ; *ʿIqd*, I, 226 (Abû š-Šiṣ) ; III, 184 (Ḏû r-Rumma).

2. *Aġ. 11*, 45. Le même récit est rapporté au poète brigand as-Samharî al-ʿUklî : *cf.* Tibrîzî, in *Ḥamâsa*, 103 *sq.* Un corbeau qui se déplumait, annonça à Kuṯayyir un malheur qui ne fut autre que la mort de ʿAzza (*cf.* Ibn Qutayba, *ʿUyûn*, II, 147 *sq.* ; Bayhaqî, *Maḥâsin*, 356 *sq.* ; autres ex. *ib.* 359-63 ; Ps.-Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 69-70) ; un autre qui se couvrait la face de terre lui annonça le mariage d'Umm al-Ḥuwayriṯ (*cf.* Ibn Qutayba, *ʿUyûn*, II, 148).

3. *Hudhud*, onomatopée ; comp. son nom latin *upupa*.

Le nombre des croassements du corbeau est ainsi pris en considération. Selon al-Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 142, « les gens tirent mauvais présage du corbeau quand il ne croasse qu'une fois, s'il croasse deux fois, ils en tirent bon présage » ; mais, à la même page, le même auteur dit : « Si le corbeau croasse deux fois, c'est mauvais ; s'il croasse trois fois, c'est bon, suivant l'importance de la récompense (*ʿalä qadr al-ǧazâ,'*) ».

Non seulement le nombre des croassements, mais encore leurs diverses tonalités distinguaient le bon présage du mauvais. Selon al-Maydânî, *Amṯâl*, éd. Freytag, I, 698, *ġâq*, « grand cri », est de mauvais présage, tandis que *ġîq*, « petit cri », est de bon présage. Cette distinction est absente de TʿA *8*,37, où *ġaqq* est l'onomatopée du croassement rauque ou enroué du corbeau et où *ġâq*[1] *ġâq*[1] (*ib.* 40) signifie, par voie de conséquence, « Éloignement ! Éloignement » !

Il ne semble pas que l'Islam ait réduit de beaucoup l'importance du corbeau dans l'esprit de ses adeptes. Même dans la classe dirigeante et évoluée de l'époque umayyade, encore très arabe, il est vrai, la croyance aux présages du corbeau demeura bien vivante, comme en témoignent ces deux récits que nous avons retenus :

En 45/665, Muʿâwiya nomma Ziyâd b. Abîh gouverneur de Baṣra. Ne sachant pas encore son affectation, Ziyâd se rendit à Kûfa. Al-Muġîra, gouverneur de cette ville, craignant qu'il n'eût été nommé à sa place, envoya auprès de Ziyâd, Wâ'il b. Ḥuǧr al-Ḥaḍramî, lequel ne put tirer de lui aucun renseignement. Sur le chemin du retour, il vit un corbeau qui croassait ; il revint alors vers Ziyâd et lui dit : « Ce corbeau te fait quitter Kûfa » ! Puis, il rejoignit al-Muġîra. Un messager de Muʿâwiya vint le jour même dire à Ziyâd de partir pour Baṣra (1).

Poursuivi par les hommes du calife umayyade Hišâm (106-126/724-743), pour avoir déclamé un poème élogieux à l'adresse des ʿAlides et des Hâšimites, le poète al-Kumayt vivait caché. Surpris, une fois, chez son ami Abû Waḍḍâḥ, il se dépêcha de fuir ; il vit alors un corbeau tomber sur un mur et croasser ; il dit à son ami : « Je serai

1. Ṭabarî, II[1], 71 *sq.* Ce présage pourrait s'expliquer par le fait qu'al-Baṣra était célèbre par ses corbeaux : *cf.* Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 140 : وبالبصرة من شأن الغربان ضروب من العجب لو كان ذلك بمصر او ببعض الشامات لكان عندهم اجود الطلسم . **Entre autres, ces corbeaux ne se posent pas sur les palmiers-dattiers portant des régimes** (*ib.* 141).

pris et ton mur s'écroulera » ! Le lendemain matin, Abû Waḍḍâḥ trouva son mur écroulé (1).

FOURMIS

En dehors des deux présages signalés dans *Arabica* 8,55, nos 52 et 54, nous n'avons rien trouvé à ce sujet.

GAZELLE

Le passage de droite à gauche ou de gauche à droite des gazelles avait, pour les Arabes, une signification divinatoire. En général, la vue d'une gazelle, au début du jour, était d'un bon augure (QAZWÎNÎ I, 385). Néanmoins, dans un récit relatif à Kuṯayyir, la rencontre d'une gazelle est considérée par ce dernier comme funeste (2).

Un récit, relaté par BAYHAQÎ, *Maḥâsin*, 354-5, prête au fameux Quss b. Sâʿida une interprétation des mouvements d'un bouquetin marchant à la tête d'un troupeau de chèvres de montagnes. Envoyé par le roi de Ḥîra, Abû Qâbûs (= an-Nuʿmân b. al-Munḏir, fin du VIe siècle), en compagnie d'un messager, auprès de ses préfets, afin de réunir une armée pour lutter contre un envahisseur, Quss voit un bouquetin pénétrer dans son gîte et disparaître, au moment précis où son compagnon venait de réciter ce vers : « Oh ! Si je savais ce que disent les *sawâniḥ* (les animaux passant de droite à gauche) ! Abû Qâbûs partira-t-il de bon matin ou bien s'en ira-t-il au soir » (3) ? Il dit alors à son compagnon : « Si le *zaǧr* est véridique, ton maître est déjà couché sous terre, enveloppé de plusieurs couches de poussière ! — Comment cela, s'exclama-t-il ? — Quand tu eus fini de réciter ton vers, le bouquetin est entré sous terre » ! Ils ne tardèrent pas à apprendre sa mort et l'avènement de son fils.

1. *Aġ. 15*, 115. Quant à lui, il fut tué lors d'un soulèvement à al-Ǧaʿfariyya, en 126/743 (GAL I, 63). Pour l'époque postérieure, on trouvera des exemples *ap.* DAMÎRÎ, II, 204 *sq.*

2. IBN QUTAYBA, ʿ*Uyûn*, II, 148 : فبينما هو يسير عن له ظبي فكره ذلك .

3. الا ليت شعري ما! تقول السوانح اغاد ابو قابوس ام هو رائح .
Le roi avait dit à son messager qu'il viendrait tel jour à la rencontre de l'armée réunie. Quss et le messager se disaient alors : « Si le roi est parti tel jour, il doit être maintenant à tel endroit ».

GEAI

À propos de cet oiseau qui s'identifie au *ṣurad* (1), l'essentiel a été dit dans *Arabica 8*,37, n. 2. Ajoutons, toutefois, qu'on le trouve, comme oiseau de présage, à côté du corbeau (*ḥâtim*), sous le nom de *wâqî*, dans un vers d'al-Muraqqiš al-Akbar (2) et dans un autre d'ar-Raqqâṣ al-Kalbî (3). Mais, sur cette identification, les lexicographes ne sont pas unanimes ; en effet, si Abû ʿUbayda explique *wâqî* par *ṣurad*, AL-FAYYÛMÎ (m. 770/1368), dans *al-Miṣbâḥ*, en fait un doublet pour corbeau » (4). Ainsi, *ḥâtim* désignerait le corbeau par sa couleur noire et *wâq* par son onomatopée (*ḥikâyat ṣawtih*). Cependant, aṣ-Ṣâġânî fait d'*al-waqq* le cajolement du geai, alors qu'Ibn Durayd fait d'*al-waqwaqa* les chants des oiseaux et leur tumulte au matin (5).

L'appartenance du *ṣurad* au groupe de *ṭayr al-ʿarâqîb* (*cf. supra*, p. 434 *sq.*) fait de lui un oiseau de mauvais présage. Si son identification avec *al-aḫyal* se vérifie (6), son caractère funeste se trouvera confirmé par le proverbe *aš'am min aḫyal*. Un autre qualificatif lui est donné en raison de son plumage bigarré, *al-aḫṭab*, qui, dans un vers cité par DAMÎRÎ, I, 24, est manifestement de mauvais présage (7). Il est, cependant, fort

1. Nous avons, par erreur, semble-t-il, rendu *ṣurad* par pivert, oiseau inexistant en Arabie, selon F. VIRÉ, in *Arabica* 11/1964, 196-8, qui propose le geai. Les deux appartiennent à la famille des passereaux et les deux ont un plumage bigarré. Le remplacement de « pivert » par « geai », dans la n. 2 de la p. 37 d'*Arabica 8*, ne change en rien nos conclusions.

2. *Cf.* IBN QUTAYBA, ʿ*Uyûn*, II, 145 : ولقد غدوت وكنت لا اغدو على واق وحاتم (*cf.* trad. BLACHÈRE, in *Arabica* 7/1960, 33). Comp. al-Muraqqam Ibn al-Wâqifiyya, *ap.* BUḤTURÎ, *Ḥamâsa*, IV, 11, no 861 : اني غدوت وكنت لا اغدو على واق وحائم .

3. *Cf.* TʿA *8*, 236 : ولست بهياب اذا شد رحله يقول عداني اليوم واق وحاتم .

4. *Ibid. 10*, 397.

5. *Ibid.*, *7*, 91.

6. *Ibid.*, 314, l. 24 ; *Arabica 8*, 37, n. 2 ; comp. cependant ʿABDALLÂH AL-ʿALÂYLÎ, *al-Marǧiʿ*, Beyrouth, 1963, p. 85, qui le rend par « rollier ». C'est probablement *aš-šiqirrâq* (= *al-aḫyal*) qui est le « rollier » dont il est question dans la lettre du P. Anastase à BOISSIER, *op. cit.*, 52 ; comp. ALLOUSE, *aṭ-Ṭuyûr al-ʿirâqiyya*, *op. cit.*, II, 260 *sqq.* ; *cf. supra*, p. 434, n. 5.

7. ولا انثني من طيرة عن مريرة اذا الاخطب الداعي على الدوح

probable que primitivement le caractère faste ou néfaste des présages du *ṣurad* ait dépendu du siège, du vol et d'autres règles ornithomantiques, comme c'est le cas dans les textes assyro-babyloniens relatifs à cet oiseau, traduits dans *Arabica 8*. Le remplacement du corbeau par le *ṣurad*, dans le récit relatif à la technique du *zaǧr*, cité in *Arabica 8*,50 *sq.*, tel qu'il est conservé par Damîrî II, 75 *sq.*, ne laisse pas de confirmer une telle supposition.

Grenouille

Le coassement de la grenouille est considéré comme une louange à Dieu dans la tradition musulmane [1]. Ibn Sînâ, cité *ap.* Damîrî II, 103, dit : « Si les grenouilles se multiplient dans une année plus que d'habitude, une épidémie se produira par la suite ». Ce présage est d'origine persane ; il doit provenir de la même source que ceux rapportés par le Ps.-Ǧâḥiẓ et Ibn Qutayba à savoir *K. al-âyîn* :

« Si les grenouilles coassent beaucoup, cela indique que la mort envahit la localité où elles se trouvent.

« Si elles coassent [alors que la mort frappe] les gens, cela indique que la mort s'éloigne de cette localité » (*ʿIrâfa*, 8).

« Si les grenouilles coassent beaucoup, cela annonce qu'une épizootie se produira » (*ʿUyûn*, II, 151).

Chez les anciens Arabes, la grenouille devait appartenir au groupe des *luǧma*, plur. de *luǧam*, nom donné à une variété de lézard [2] ou à la grenouille (*ib.*). Or, le sing. *luǧma* signifie *šu'm*, « présage funeste », et son plur. *luǧum* ou *laǧâm* ou *luǧâm* s'applique à tout petit animal

صرصرا. Selon Sukayn an-Numayrî, cité in TʿA *2*, 400, il existe en Iraq deux espèces de *ṣurad* : *al-ʿaqʿaq* et *al-hamhâm* (distinction fondée sur la tonalité des cajolements, le premier ayant une voix moins rauque que le second) ; ce dernier cajole (*yuṣarṣir*) comme l'épervier (*ṣaqr*). TʿA ajoute plus loin : وقيل انها كرهوا الصرد وتشاءموا به من اسمه من التصريد (= التقليل) ونهى عن قتله ردا للطيرة. Même si cette explication paraissait insuffisante, les autres indices, révélant le caractère néfaste du *ṣurad*, rendraient fragile l'affirmation contraire de R. Blachère dans *Arabica*, *7*, 33.

1. Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, V, 155 ; Damîrî, II, 102 *sqq.* Elle est rangée parmi les animaux que le Prophète aurait défendu de tuer : la fourmi, l'abeille, la grenouille, le geai (*ṣurad*) et la huppe (*hudhud*).

2. *Cf.* TʿA, *9*, 95 : دابة اصغر من العظاية او هي سام ابرص او الوزغ

dont la rencontre et l'éternuement [1] sont considérés comme de mauvais augure.

Hérisson

Parmi les présages qui annoncèrent à Abû Ḏu'ayb la mort du Prophète, il y a la vue d'un hérisson mâle (*šayham*) tenant une vipère qui se tordait autour de lui ; il y mordait jusqu'à ce qu'il l'eût entièrement avalée. Abû Ḏû'ayb interpréta le nom *šayham* par *šay' muhimm*, « chose importante ou affligeante », le tortillement de la vipère, par l'éloignement des gens de la vérité, sous le gouvernement du successeur du Prophète, et, enfin, la victoire du *šayham*, par celle de ce dernier [2].

Hibou

Le hibou était et demeure, chez les Arabes, un oiseau de mauvais présage [3]. Le hibou mâle, appelé *ṣadä* ou *hâma* matérialisait pour eux l'âme, assoiffée de vengeance, de celui qui serait mort d'une mort violente

Du folklore arabe ancien, il ne reste pas d'omens tirés du hibou ; par contre, deux indices d'origine persane démontrent qu'il a servi comme oiseau de présages. Al-Ǧâḥiẓ dit que, « chez les gens de Marw, le hibou était considéré comme d'heureux présage, du fait que son nom en persan, *bârmâl*, signifie : « Tu resteras » [4] ! Selon *K. al-âyîn*, « si le hibou hue beaucoup dans une maison, le malade qui s'y trouverait guérira » [5]. Toutefois, son appartenance au groupe des oiseaux nocturnes, consacrés à Saturne (*cf.* Boll, *Sternglaube und Sterndeutung*, 114 sq.), lui confère généralement un caractère funeste.

1. Sur *al-ʿawâṭis*, *cf. supra*, pp. 445 n. 3, 448, n. 2.

2. *Cf. supra*, p. 468.

3. Damîrî, II, 440 : ان العرب كانت تتشاءم بالهامة (عن مالك بن انس) ; comp., pour l'époque moderne, Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 30 ; Boissier, *Mantique babylonienne et mantique ḥittite*, 52.

4. *Ḥayawân*, III, 142 : والبوم عند اهل مرو يتفاءل به لان اسمه بالفارسية بارمال يريد تبقى وبالعربية خلافه والخلاف غير الوفاق .

5. *Ap.* Ibn Qutayba, *ʿUyûn*, II, 152 ; *comp.* H. Massé, *Croyances et Coutumes persanes*, I, 195 *sq.*

Loup

Parmi les pronostics annonçant l'avènement du Prophète, la tradition conserve un récit qui revêtit plusieurs formes et dans lequel un loup parle à un berger, lui reprochant de lui refuser une brebis que Dieu avait mise sur son chemin, alors que, non loin de là, un prophète prêchait la justice (Damîrî I, 449 *sqq.*; *supra*, p. 83). La fraction de tribu ḫuzâʿite dont l'aïeul conversa avec ce loup, prit le nom de Banû Mukallim aḏ-Ḏiʾb, « Fils de celui qui parla au loup » (*Aġ. 58*,37).

Le loup joue un rôle d'indicateur dans un récit relatif au poète al-Kumayt. Ce dernier sortit une nuit avec un groupe de Banû Asad. En route, un loup s'approcha d'eux ; ils lui donnèrent à manger et à boire. Dès qu'ils reprirent la route, le loup se mit à hurler ; al-Kumayt crut comprendre la signification de ses hurlements ; il dit à ses compagnons : « Il veut nous faire savoir que nous nous sommes trompés de chemin ; prenez votre droite » ! Sitôt fait, le loup cessa de hurler (*Aġ. 55*, 115).

Suivant al-Qazwînî, I, 385, « les Arabes prétendaient que si le loup se trouve à gauche de l'homme — c'est-à-dire *sâniḥ* —, l'homme le vaincra ; s'il est à sa droite — c'est-à-dire *bâriḥ* —, il vaincra l'homme » [1].

Milan

Sur cet oiseau (*ḥida'a*) qui fait partie des cinq animaux « impurs » (*fawâsiq*) qu'il est permis de tuer en état de sacralisation et dans le *ḥaram* même [2], nous n'avons trouvé que le présage rapporté par Nuwayrî, *Nihâya*, III, 135, et traduit dans *Arabica 8*, 57.

Mouches

Cf. Nuwayrî, *Nihâya*, III, 133 = *Arabica 8*,55, nº 53.

Mulet

Ib., 132 = *Arabica* 8,54 nºs 38-39 ; *supra*, p. 503

Oie

Le jour de son assassinat, ʿAlî b. Abî Ṭâlib sortit à l'aube pour aller à la prière ; un troupeau d'oies vint à sa rencontre, sifflant vers lui.

1. Sur la signification des hurlements des loups chez les Persans, *cf. supra*, p. 503 *sq.*
2. *Cf.* Damîrî, I, 287 *sq.* Ces cinq sont le milan, le corbeau noir et blanc (*abqaʿ*), le scorpion, la souris, le chien enragé.

Ceux qui l'accompagnaient, se mirent à les éloigner de lui ; mais ʿAlî leur dit : « Laissez-les ; elles (me) pleurent » ! Il ne tarda pas à être assasiné (*Usd*, IV, 36 ; Damîrî I, 58).

Oiseau

Dans certains récits ornithomantiques, le nom de l'oiseau n'est pas spécifié. En plus de Nuwayrî, *Nihâya*, III, 135, ll. 5-6 (= *Arabica*, *8*,57, nºs 72-74), deux exemples sont fournis par Bayhaqî, *Maḥâsin* :

Le premier (p. 349 *sq.*) se rapporte à Yaḥyä b. Barmak. Ce dernier était à la recherche d'une grosse somme d'argent (trois millions de *dirhams*), exigée par al-Manṣûr pour le rachat de son père, Ḫâlid b. Barmak. Il en recueillit, en deux jours, deux millions sept cent mille, et il était soucieux de trouver le reste. En passant le pont, un augure (*zâǧir*) se précipita vers lui en disant : « Les oiseaux ont parlé ; [1] arrête que je te le dise » ! Yaḥyä le dépassa sans prêter attention à ce qu'il disait ; l'augure le poursuivit et s'accrocha à lui. « Malheureux ! Laisse-moi tranquille, lui dit Yaḥyä ; je suis occupé ! — Par Dieu, lui dit l'homme, tu es soucieux, mais tes soucis s'évanouiront et demain, à ce même endroit, l'étendard (de l'armée) sera entre tes mains » ! Voyant l'étonnement et l'incrédulité de Yaḥyä, il ajouta : « Si cela se vérifie, tu me devras cinq mille *dirhams* ». Yaḥyä dit « Oui » ; « même s'il avait dit cinquante mille *dirhams*, ajoute-t-il, j'aurais dit « Oui », puisque cela me paraissait impossible » ! Mais alors survint la nouvelle de l'invasion d'al-Mawṣil par les Kurdes ; al-Manṣûr cherchait un homme capable de prendre la tête de l'armée, pour éviter un désastre. Al-Musayyab b. Zuhayr lui recommanda vivement et sous sa garantie Ḫâlid b. Barmak. Le calife le fit venir, le dispensa des trois-cent mille *dirhams* qui restaient et lui confia la mission de réprimer la révolte. Passant sur le pont, tenant l'étendard entre ses mains, Yaḥyä vit le *zâǧir* s'approcher de lui et dire : « Je suis à t'attendre ici depuis l'aube » ! Yaḥyä sourit et lui fit signe de le suivre ; il lui donna les cinq mille *dirhams*.

Le second (p. 354 *sq.*) a trait au légendaire Quss b. Sâʿida. L'empereur de Byzance (*Qayṣar ar-Rûm*) lui aurait demandé : « As-tu pratiqué l'ornithomancie ? — Nous, Arabes, lui répondit-il, nous nous passionnons pour l'ornithomancie. — Quel est le fait le plus étonnant

1. فرخ الطير . Sur فرخ = افرخ , « se manifester, devenir clair et évident », *cf.* TʿA *2*, 275, l. 11.

que tu aies vu, lui demanda-t-il ? — Je me suis rendu, raconta-t-il, en compagnie d'un Arabe de mes amis, auprès d'un roi ; nous l'avons trouvé sur le point de partir pour razzier une tribu chrétienne. Arrivé à une distance de plusieurs parasanges de sa ville, il fit dresser ses tentes et ses baldaquins, afin que tous ses soldats se réunissent autour de lui. Son pavillon fut dressé au bord du fleuve et il ordonna qu'on nous dresse une petite tente, à mon compagnon et à moi-même. Sur ces entrefaites, voici venir deux oiseaux, l'un noir, l'autre blanc ; nous les observions, mon ami et moi ; quand ils passèrent au-dessus du roi, ils agitèrent leurs ailes, secouèrent leurs queues et disparurent ; puis ils revinrent et quand ils furent proches de lui, ils l'encerclèrent et vinrent s'arrêter et picorer auprès de nous. Mon compagnon dit alors : « Je n'ai point vu jusqu'à ce jour deux oiseaux plus merveilleux ; lequel choisis-tu ? — Le noir, dis-je. — Pour moi, c'est le blanc qui me paraît le plus étonnant, rétorqua-t-il ; quel présage en tires-tu ? — Le jour et la nuit, répondis-je, enrouleront cet homme au cours de son voyage et il mourra. Quant à ta préférence pour le blanc, je l'ai interprétée comme le signe d'une déception, puisque tu retourneras les mains vides ». Mon ami se mit alors en colère.

Le soir venu, le roi nous fit chercher pour converser avec lui ; mon ami le mit au courant de mon interprétation ; il me demanda de m'expliquer et je lui dis la vérité. Il fut courroucé et me dit : « (Ton interprétation est faite) en faveur de tes coreligionnaires ! — Je n'ai fait que te dire la vérité », lui répondis-je. Alors, il me fit mettre en prison et partit ; mais, à peine s'était-il éloigné qu'il trouva la mort. (Se sentant perdu,) il demanda qu'on me donnât vingt chamelles et dit : « Que le conseil de Quss était sincère » ! C'est ainsi que je m'en retournai avec un troupeau de chameaux et mon ami s'en alla les mains vides » !

Perdrix

Sur cet oiseau (*qabağ*), nous avons noté ce présage d'origine persane :

« Si les perdrix sauvages répondent aux perdrix domestiques, les habitants de la localité triompheront de leurs ennemis » —(Ps.-Ğâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 9).

Pigeon

Sur ce rameur de haute volerie, considéré comme démoniaque dans la tradition musulmane [1], les seuls présages que nous ayons recueillis

1. *Cf.* Ğâḥiẓ, *Ḥayawân*, I, 145 : On prétend que le Prophète, voyant un homme

sont ceux rapportés par Nuwayrî *Nihâya*, III, 133 (= *Arabica* 8,55 *sq.*, nos 44, 45, 46, 47, 56). Un vers d'Abû Tammâm parle de *ʿiyâfa* à propos des pigeons [1] ; mais, ici comme ailleurs, il s'agit d'une interprétation onomatomantique fondée sur l'allitération *ḥamâm* (pigeons) — *ḥimâm* (mort).

Poule

Cf. supra, *s.* coq et Nuwayrî, *Nihâya*, III, III, 133 (= *Arabica* 8,55, no 55).

Rat

Nous avons vu plus haut que les effets rongés par les souris servaient à la divination (p. 388 *sq.*). Tout en confirmant cet usage, le Ps.-Ğâḥiẓ et Ibn Qutayba rapportent d'autres présages tirés du comportement des rats (*ʿIrâfa*, 8 *sq.* ; *ʿUyûn*, II, 151) :

« Si les rats transportent, dans les effets du maître, du froment, de l'orge [et de la nourriture, *ad.* *ʿUyûn*], il verra croître sa fortune et le nombre de ses enfants.

« S'ils rongent ses vêtements, cela indique une décroissance dans sa fortune et dans le nombre de ses enfants. Il faudra couper la partie rongée et la raccommoder ; [c'est en cela que l'on écartera ce qu'on redoute de ce malheur, *om.* *ʿUyûn*].

« Si la mort se répand parmi les rats, les prix baisseront et il y aura abondance (*cf. supra*, p. 477 *sq.*).

Renard

Selon le Ps.-Ğâḥiẓ, *ʿIrâfa*, 8 :

« Si les renards glapissent beaucoup, les sorciers (*saḥara*) feront beaucoup de mal.

« Si les renards aboient comme les chiens, les gens subiront de grands dommages de la part des bêtes féroces.

suivre un pigeon en vol, dit : « Un démon qui en suit un autre ». C'est, semble-t-il, une condamnation du tir au pigeon (comp. Damîrî, I, 324). Sur la colombe, symbole d'Astarté, *cf.* T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. al-ʿUzzä.

1. Cité in *ʿIqd*, I, 226 ; III, 183 ; Damîrî, I, 323 : هن الحمام فان كسرت عيافة من حائهن فانهن حمام . Sur *ḥâʾa*, « susciter », employé généralement pour pousser les moutons, les chèvres ou les ânes, *cf.* TʿA *10*, 433.

« Si les renards jappent comme les chacals, on se lamentera (1) beaucoup sur les grands et les nobles ».

SAUTERELLE

AL-ǦAHIẒ, *Ḥayawân*, III, 135, affirme que les Arabes tiraient mauvais présage (*taṭayyur*) du comportement des sauterelles (*ǧard al-ǧarâd*) et de leurs couleurs. Il rapporte d'al-Aṣmaʿî qu'an-Nâbiġa décida un jour d'accompagner Zabbân b. Yasâr pour une razzia. Au moment de se mettre en route, il vit courir, sur son vêtement, une sauterelle de différentes couleurs ; il en conçut un mauvais pressentiment et refusa de partir. À son retour, Zabbân lui aurait dit : « Tu sais bien qu'il n'y a de mauvais présage (*ṭayr*) que pour celui qui y croit (*mutaṭayyir*) et s'abstient d'agir. Oui, sans doute, il y a des coïncidences fortuites, mais beaucoup d'entre elles demeurent sans effet » (2).

SERPENT

Animal sacré et animal de présages dans les cultes agraires des Sémites du Nord (Canaanéens et Araméens, en particulier) qui représentaient le dieu Lune sous la forme d'un serpent (3), ce reptile semble s'être prêté très tôt aux spéculations des devins. Son nom, chez les Sémites du Nord, *n ḥ š* (4), devint synonyme d'*omen* (bon ou mauvais) en hébreu, araméen, syriaque et arabe (5). Mais, en arabe, du fait de son opposition à *saʿd*, « faste », *naḥs* prit très tôt le sens de « néfaste » et sortit

1. Nous lisons مناحات au lieu de مناجاة .

2. *Ḥayawân*, III, 138 V, 160. Comp. le proverbe اشأم من جرادة, où, affirme-t-on, il s'agit d'un nom propre porté par une chanteuse mekkoise légendaire de l'époque de ʿÂd. *Cf.* TʿA *2*, 321 : هي قينة كانت بمكة ذكروا انها غنت رجالا بعثهم عاد الى البيت يستسقون بآلهتهم ; c'est aussi le nom de plus d'une jument de l'époque préislamique (*ib.*).

3. *Cf.* D. NIELSEN, *Die altarabische Mondreligion*, 107 ; GROHMANN, *Göttersymbole*, 71 *sqq.* (Wadd, Saḥar). Sur le rôle du serpent dans les cosmogonies des Sémites du Nord et de l'Est, *cf.* WENSINCK, *The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth, op. cit.*, 59 *sqq.*

4. Probablement issu de l'acc. *naḫâsu*, « devenir riche, fertile » (BEZOLD, 196). Comp. حنش (DAMÎRÎ, I, 333).

5. *Cf.* détails *ap.* W. R. SMITH, in *Journal of Philol.* 14/1885, 114 *sq.* ; T. WITTON DAVIES, *Magic, Divin. and Demonology*, 81-83.

en même temps du domaine de la zoomancie pour se cantonner dans les présages astrologiques et dans la théurgie.

Nous n'avons noté aucun présage de serpent proprement arabe, à part celui que l'on peut voir sous HÉRISSON ; les deux, enregistrés par le Ps.-ǦÂHIẒ, *ʿIrâfa*, 10, sont d'origine persane :

« Quiconque (voit) tomber, d'un trou, devant lui, un serpent, subira un dommage (*cf.* aussi *ʿUyûn*, II, 152).

« Si un serpent mort se trouve étendu dans la maison où il vivait, le maître de cette maison subira une calamité dans sa fortune » (1).

SINGE

Cf. NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 134 = *Arabica 8*,57, nos 67-68.

1. À titre comparatif, *cf.* réf. in *Arabica 8*, 58, n. 5 ; y ajouter G. Furlani, *Due trattatelli enodiomantici in siriaco*, in *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei*, Cl. di Sc. Mor., Stor. e Filol., sér. V, vol. 28/1919, 358 *sq.* (texte), 361 *sq.* (trad.) : 10 présages tirés de la rencontre de serpents ; J. J. MODI, *The persian Mâr-Nâmeh or the book for taking omens from snakes*, Bombay 1893.

CONCLUSION

DIVINATION ARABE ET DIVINATION MUSULMANE (Rétrospective)

Des deux parties de ce travail, brossons un tableau sommaire.

Tout d'abord, il nous a été permis de constater qu'en dépit de son caractère fragmentaire et souvent rudimentaire, en dépit de la pauvreté et de l'incohérence de ses méthodes, la divination arabe se laisse circonscrire et se présente à nous comme le dernier témoin, devenu chétif et rabougri par la sécheresse du désert arabe et le caractère fragmentaire de la société nomade, de la grande, riche et prospère divination sémitique.

Ce témoignage, quelle qu'en soit l'ampleur, projette comme sur un écran l'image d'une réalité remontant à plus d'un millénaire avant sa consignation par écrit, image dont l'authenticité croît de jour en jour, grâce aux études consacrées à la plus riche des documentations divinatoires, celle de l'Assyro-Babylonie.

Les composantes de cette réalité se résument de la manière suivante :

D'après sa définition descriptive et à travers ses manifestations, la divination arabe apparaît intimement liée à la prophétie, dont elle est la souche ou, du moins, le premier échelon. Nulle discontinuité ne rompt ces deux concepts complémentaires dont le second apparaît comme l'épanouissement du premier. Mais une ligne de démarcation s'établira entre eux le jour où les conditions sociales auront changé, par le passage du nomadisme au sédentarisme ou de l'oligarchie à la monarchie, et le jour où la nature du message divin et son contenu se seront foncièrement modifiés, par le passage du polythéisme à la monolâtrie et au monothéisme. Car divination et prophétie sont l'expression vivante et agissante d'une société donnée à une époque déterminée de son histoire.

Dès lors, de par l'unicité de sa source d'inspiration et la toute puissance et l'omniscience du Dieu dont il porte le message, le prophète transcende le devin. La réaction de ce dernier consistera à cultiver

et à développer les techniques divinatoires qui se passent de l'extase, condition du succès du prophète, faisant parler les dieux par des intermédiaires de tous ordres, considérés comme des succédanés de la divination extatique, irréalisable en tous lieux et en toutes circonstances.

C'est là, du moins, la conclusion qui se dégage des nombreux textes que nous avons analysés dans le long chapitre relatif à *la nature de la divination arabe*. Elle sera confirmée tout au long des chapitres suivants où l'action du devin apparaît essentiellement comme étant la forme élémentaire et préliminaire de celle du prophète, et les techniques qu'il met en œuvre, comme un substitut de l'inspiration prophétique.

En effet, le *kâhin* arabe qui fut primitivement un extatique, notamment sous les dénominations d'*afkal, rabb* et *ḏû ilâh*, puisait son inspiration mantique à la même source que celle du *nabî*, à savoir la divinité dont il était à la fois le desservant et le porte-parole, et exerçait son action sociale et transmettait le message divin sous les dénominations de *sâdin*, *ḥâzî*, *ʿarrâf*, *ḥakam* et *sayyid*, dans le même esprit, sinon de la même manière, que le faisait le *nabî*. Leur inspiration et leur action commencent à se différencier, quand le *kâhin* recourt à des intermédiaires entre lui et le dieu révélateur, alors que le *nabî* cultive au plus haut point les relations personnelles entre lui et le dieu qui l'inspire.

Ces intermédiaires occupent une place dominante dans la divination arabe, où esprits, djinns, êtres animés ou inanimés transmettent au devin la volonté des dieux et leurs desseins sur les hommes. La conception de l'inspiration prophétique dans l'Islam primitif en est fortement imprégnée, puisque le Prophète arabe n'a pas réussi à avoir des relations directes et personnelles avec Allâh. C'est pourquoi, pour se séparer des inspirés du paganisme (devins et poètes), il divisa les intermédiaires en deux groupes, l'un bon, l'autre mauvais. Comme Moïse, Mahomet n'a point osé regarder la Face de Dieu ; moins que Moïse, Mahomet a entendu la Voix de Dieu, alors qu'il s'entretenait familièrement avec l'Ange de la Révélation.

La raison de cet état d'âme du Prophète arabe, comparable à celui du *kâhin* arabe, tel qu'il devait se présenter à son époque, est à rechercher dans les conceptions religieuses et cultuelles de l'Arabie ancienne.

En effet, l'approche de la divinité se faisait indirectement à travers des institutions exprimant la foi aux dieux et ce qu'on attendait d'eux. [1]

1. Sur les institutions, *cf.* notre étude sur *Le Panthéon de l'Arabie Centrale* (sous presse), ch. I.

Alors que, dans la religion mosaïque, Yahwé fut progressivement personnalisé, l'Allâh de l'Islam émergea du chaos d'un panthéon où l'anonymat est ce qu'il y a de plus frappant. Les quatre-vingt-dix noms divins que la tradition islamique charria jusqu'à nous, ne sont en majeure partie que des épithètes révélant tout au plus les éléments disparates d'une théologie rudimentaire [1]. Très exceptionnels sont les faits qui rappelleraient les accents du Psalmiste ou des Prophètes d'Israël s'adressant à Yahwé. La conséquence de cet anonymat fut le dépérissement de la piété individuelle qui trouve sa vitalité et son énergie dans les relations directes et personnelles entre l'homme et la divinité.

La plus tangible des manifestations de la piété personnelle et collective réside dans la richesse des sanctuaires et des temples des dieux. Or, les sanctuaires de l'Arabie centrale, y compris le plus grand d'entre eux, la Kaʿba, centre de ralliement de toutes les tribus, nous apparaissent d'une déconcertante pauvreté, par rapport aux sanctuaires du paganisme sémitique des régions avoisinantes. Pauvreté monumentale, d'abord, pauvreté du trésor, ensuite. À l'avènement de l'Islam, seuls certains sanctuaires détenaient, dans leurs trésors, quelques objets précieux, provenant d'ex-voto offerts par des visiteurs de marque [2]. Le nomade, lui, offrait des produits de son troupeau ; mais les victimes qu'il immolait à son dieu, étaient pour lui occasion de vanité plus que de piété ; car un tel geste exaltait sa générosité aux yeux de ceux qui participaient avec lui à la consommation des viandes sacrifiées.

De plus, le mobilier cultuel est quasi inexistant. À part les symboles divins, eux aussi anonymes, à tel point qu'ils sont désignés par le nom de la tente qui les abritait (bétyles), on chercherait en vain les ustensiles en métaux précieux démontrant la richesse du sanctuaire.

Par conséquent, c'est dans le caractère impersonnel des religions arabes que se trouve la justification de la conception arabo-musulmane de l'inspiration mantique et prophétique, où la fonction de l'intermédiaire rejoint en quelque sorte celle du démiurge néo-platonicien et gnostique.

L'expression formelle de cette inspiration qui matérialise le message divin et caractérise l'action sociale du porte-parole des dieux, confirme

1. Sur ces noms divins, *cf. ibid.* ch. II.
2. Sur les sanctuaires de l'Arabie ancienne, *cf. ibid.* ch. III.

sans équivoque cette absence totale des relations directes et personnelles avec la divinité.

En effet, les deux formes de l'oracle arabe, l'oracle - *sağʿ*, qui fut primitivement le produit de l'état extatique du *kâhin*, et l'oracle-*rağaz*, oracle de guerre exprimant la colère divine, ne portent point, dans l'état actuel des textes, fort suspect, il est vrai, et n'ont très vraisemblablement jamais porté, même au stade le plus ancien, une mention analogue à celle des oracles hébraïques, à savoir « oracle de Yahwé ». Là même où l'intermédiaire matériel ou immatériel semble s'effacer le plus, comme dans l'oracle du *hâtif*, « voix d'un être invisible qui crie haut et qui porte au loin la parole », et dans la ventriloquie (*hamhama*), les relations personnelles demeurent plus absentes que jamais.

Et pourtant, tous les procédés de la divination arabe se présentent comme des succédanés de l'oracle. Un antique refrain rythmé qui était récité avant la consultation bélomantique à la Kaʿba, le dit clairement. S'adressant à Hubal, le consultant lui disait : « Si tu ne veux pas parler, fais-le, du moins, par les flèches » (1) !

Tout est parole divine, mais par symboles. Les dieux arabes et le Dieu de l'Islam s'expriment éloquemment par toutes les formes d'expression de la nature : les signes conventionnels des procédés cléromantiques, les signes symboliques des rêves, les signes statiques des procédés physiognomantiques, les signes dynamiques de l'ornithomancie et des présages similaires, tous expriment la volonté des dieux, font entendre leur voix et rendent leur jugement. Il est bien rare que ce jugement soit clair et évident ; c'est pourquoi la tâche du devin est devenue de plus en plus celle d'un exégète, beaucoup plus que celle d'un messager. L'Islam triomphant ne tarda pas à réserver jalousement et exclusivement à son Prophète le rôle de messager de toute révélation, sous quelque forme qu'elle se transmette. C'est ainsi que la *Sîra* nous présente le Prophète usant de tous les procédés de la divination païenne, après les avoir dépaganisés.

Après la mort du Prophète, le « sceau de la prophétie » étant à jamais apposé, le recours aux pratiques divinatoires, accréditées en quelque sorte par lui, posait un grave problème à sa jeune communauté. La légitimité de certaines d'entre elles paraissait évidente et leur survivance, entretenue par l'aspiration et l'attachement populaires, semblait inévitable. Mais le danger venait du côté du personnel qui devait en détenir les prérogatives. Il est fort significatif à cet égard

1. Azraqî, 74.

que la Tradition ne s'est point prononcée contre la divination en bloc, mais seulement contre les *kâhins* qui la pratiquaient, du fait qu'ils trempaient dans le culte païen et pouvaient être considérés, à ce titre, comme réfractaires à la réforme monothéiste.

Bannir le devin de la société musulmane tout en conservant certaines pratiques divinatoires, cela nécessitait le réaménagement de ces dernières. Désormais, tout individu capte les signes divinatoires et les interprète. Il peut consulter quelqu'un de plus doué, plus capable, plus expérimenté que lui, sans que ce dernier ait une fonction officielle dans la communauté. Progressivement, et à la demande des califes qui se fiaient à la voix du ciel exprimée par les signes divinatoires, les héritiers de la science des devins, et non de leur fonction ni de leurs privilèges, fixent par écrit les codes d'interprétation et les règles des divers procédés divinatoires, de manière que chaque individu soit suffisamment armé pour donner aux signes qu'il retient la signification qu'il croit leur convenir. Il restera des personnes plus compétentes que d'autres ; mais le principe de la « laïcité » de la divination n'en souffrira plus.

C'est ainsi qu'au cours des trois premiers siècles de l'hégire, on assista à la floraison d'une très riche littérature divinatoire qui fut sans cesse alimentée par des apports étrangers, lesquels y ont agi à la manière d'un ferment. Aux procédés divinatoires anciens sont venus se substituer ou s'ajouter de nombreux procédés, d'esprit assez différent, en ce sens qu'ils n'étaient plus, comme les premiers, des succédanés de l'oracle, mais des techniques indépendantes, basées sur l'observation et l'interprétation analogique. La notion grecque de *τέχνη*, introduite par les traductions d'écrits divinatoires du pehlevi et du grec byzantin, changea totalement les perspectives de la divination. On ne considérait plus la connaissance divinatoire comme le fruit d'une inspiration divine, mais comme l'acquis d'une science humaine ; d'où l'application du terme *ʿilm*, « science, art, technique », à toutes les composantes de la divination : à la bélomancie, condamnée par le Coran, en raison de son appartenance au culte païen, succèdent le *ʿilm al-qurʿa* ou rhapsodomancie, le *ʿilm al-ğafr* et le *ʿilm al-ḥurûf* ou onomatomancie, le *ʿilm ḫawâṣṣ al-qur'ân*, combinaison de la rhapsodomancie et de la iatromantique, le *ʿilm ar-raml* ou géomancie et le *ʿilm az-zâ'irğa*, sorte de machine à tirer présage. À l'oniromancie, en tant que rêve-message, reçu de la divinité directement par l'homme ou par son substitut et exprimé souvent en langage clair, succède le *ʿilm at-taʿbîr* ou onirocritique. À la *qiyâfa* ou physiognomancie, succède le *ʿilm al-*

firâsa ou physiognomonie, domaine qui connaîtra une grande extension en Islam par l'adjonction de la chiromancie, l'omoplatoscopie, la connaissance divinatoire du sol, la divination météorologique, sciences maigrement représentées en Arabie ancienne et unies ensemble, du fait qu'elles reposent sur la même méthode d'observation (*σκοπιά*) de faits statiques.

Seule l'ornithomancie semble être restée réfractaire à ce réaménagement des méthodes divinatoires anciennes, parce qu'elle en constituait en Arabie la plus importante et la mieux disciplinée. Elle appartenait de tout temps au nomade, qui assimila mal les impératifs de la nouvelle religion et maintint sans discontinuité les usages et les pratiques des ancêtres. L'Islam, religion essentiellement urbaine, n'a pas vu, dans cette pratique essentiellement nomade, un danger de retour aux mœurs païennes, puisque, depuis bien longtemps, l'ornithomancie arabe s'était détachée des dieux et avait cessé d'être une prérogative exclusive du culte et de la divination.

En outre, l'Arabe, réputé pour sa mentalité omineuse, sut trouver dans la cité où l'Islam le força de vivre, de quoi remplacer ce qu'il avait dans les vallées du Ḥiğâz, les déserts de la Yamâma et sur les plateaux du Nağd. La *ṭîra*, interprétation du mouvement (vol, cri, siège et comportement) des volatiles et des quadrupèdes, et le *zağr*, interprétation de leur mouvement s u s c i t é, n'étant plus aisément praticables dans les agglomérations et les centres urbains, il se rabattit sur un ancien procédé, plus cultivé par les citadins et déclaré licite par le Prophète qui le pratiquait couramment : il s'agit du *fa'l*, terme générique qui désigne toutes sortes d'omens et qui se divise principalement en *fa'l* onomatomantique, physiognomonique et astrologique.

La littérature arabe des présages est d'une extrême variété ; elle véhicule des matériaux d'une haute antiquité, parvenus en partie aux Arabes par l'intermédiaire iranien. Une œuvre fondamentale vint enrichir considérablement le répertoire des présages en arabe : c'est *K. al-âyîn*, manuel de cérémonial royal d'époque sassanide, contenant un code des usages et superstitions, traduit du pehlevi par Ibn al-Muqaffaʿ (*Fih.* 118), dans la première moitié du IIe/VIIIe siècle, et largement utilisé par Ibn Qutayba (m. 276/889), dans le *K. ʿuyûn al-aḫbâr*, et par l'auteur de *Bâb al-ʿirâfa wa-z-zağr wa-l-firâsa ʿalä mâḏhab al-Furs*, attribué à Abû ʿUṯman al-Ğâḥiẓ (m. 255/868) (1).

1. Ṣalâḥ ad-Dîn al-Munağğid a récemment retrouvé en Iran un abrégé de *K. al-âyîn* (*cf.* sa conférence à *L'Orient*, Beyrouth, décembre 1965).

Nous avons relevé un grand nombre de ces présages. Par leur style leur variété et leur contenu, ils rappellent étrangement les *séries* de présages assyro-babyloniens. La même impression est fournie par les présages généthlialogiques, hémérologiques et proprement astrologiques qui, eux aussi, ont passé aux Arabes par le canal du pehlevi. Les grandes collections astrologiques arabes contiennent un héritage culturel d'une très grande richesse, héritage qui attend d'être mis en valeur depuis la publication du *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, commencée en 1899.

Ainsi, l'éventail des techniques divinatoires arabes était très large. Ce qui n'y est point attesté, ce sont surtout les disciplines savantes, telles l'hépatoscopie et l'extispicine, qui sont le produit d'une société sédentaire très évoluée et d'un collège de devins bien instruits. Ce à quoi l'Arabie centrale ne saurait nullement prétendre.

BIBLIOGRAPHIE *

ABBOTT, NABIA, *The contribution of Ibn Muklah to the North-Arabic script*, in AJSL 56/1939, 70-83.

Id., *The rise of North Arabic script*, University of Chicago, *Oriental Institute Publications*, 50/1939, 35-38.

ʿABD AD-DÂʾIM, ʿABDALLÂH, *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sîrîn*, Thèse complémentaire (Paris 1956), Damas, Presses Universitaires, 1958, 179 p., in-8°

ʿABD-RABBIH[IBN], *al-ʿIqd al-farîd*, I-III, éd. Bûlâq 1293/1876**.

ABEGHIAN, M., *Der armenische Volksglaube*, Jenaer Diss., Leipzig 1899.

ABEL, ARMAND, *Les Enseignements des Mille et Une Nuits*, comprenant une bibliographie et un appendice de notes et références, Bruxelles 1939, 157 p.

Id., *L'Apocalypse de Baḥîra et la notion islamique de Mahdî*, in *Annales de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, 3/1935 (Mél. Capart), 1-12.

Id., *Le Coran*, *Collections Lebègue et Nationale*, 103, Bruxelles 1951, 109 p. + IV pl., in 12° (c-r. RYCKMANS, in *Le Muséon* 66/1953, 399-400).

Id., *Changements politiques et littérature apocalyptique dans le monde musulman*, in *Studia Islamica* 2/1954, 23-43.

Id., *Le Roman d'Alexandre. Légendaire médiéval*, *Collections Lebègue et Nationale*, 112, Bruxelles 1955, 132 p., in-12°.

Id., *Un ḥadît sur la prise de Rome dans les traditions eschatologiques de l'Islam*, *in Arabica* 5/1958, 1-14.

ABELA, EYYÛB, *Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien*, in ZDPV 7/1884, 76-118.

ADLER, A., *On the interpretation of dreams*, in *International Jour. India Psychol.* 2/1936, 3-16.

AEPPLI, ERNEST, *Les rêves et leur interprétation*, trad. Jean Heyum, Paris, Payot, 1951.

AFĠÂNÎ[AL-], SAʿÎD, *Aswâq al-ʿArab fî l-ǧâhiliyya wa-l-islâm*, Damas, Hâšimiyya, 1937, 1960, 529 p.

AFFIFI, A. J., *The story of Prophet's Ascent (Miʿrâj) in Ṣûfi Thought and Literature*, in *Isl. Quarterly* 2/1955, 23-27.

AFNAN, S. M., *Philosophical terminologie in Arabic and Persian*, Leyde 1964, VIII-124 p., in-8°.

AFRÂM, A., *Les mots syriaques dans les dictionnaires arabes*, in RAAD 16/1951, 321-45 ; *cf.* appendice *ibid.*, 481-502.

* Cette bibliographie ne reprend pas toutes les monographies citées dans le corps de l'ouvrage. L'index y conduira le lecteur.

** Les éditions citées sont celles utilisées dans cet ouvrage.

AHLWARDT, W., *The diwans of six ancient arabic poets*, Londres 1870.

AHMED [SEYED AH. KHAN BAHADOR], *A series of Essays on the Life of Moḥammed...*, Londres 1869-70 : *cf.* 2. *Essay on the Manners an Customs of the Pre-Islamic Arabian*, 19 p.

AHRENS, K., *Moḥammed als Religionsstifter*, in *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, 19,4, Leipzig 1935.

AHRENS, W., *Studien über die «magischen Quadrate» der Araber*, in *Der Islam* 8/1977, 186-2550.

Id., *Die magischen Quadrate al-Bûnis*, *ibid.* 12/1922, 157-77.

ALBRIGHT, W. F., *Historical an mytical elements in the Story of Joseph*, in JBL 37/1918, 111-143.

ʿALÎ, ǦAWÂD, *Târîḫ al-ʿArab qabl al-Islâm*, I-IV, *Publications de l'Académie d'Iraq*, Baġdâd 1951-56.

ALIZON, FRANÇOIS, *La mantique chez les Hébreux*, Thèse Théologie, Montauban 1899-1900, 72 p., in 8°.

ALLENDY, Dr RENÉ, *Les rêves et leur interprétation psychanalytique*, Paris 1930.

al-ALÛSÎ, SAʿÎD MAḤMÛD ŠUKRÎ, *Bulûġ al-arab fî maʿrifat aḥwâl al-ʿArab*, I-III, Le Caire 1924.

AMANDRY, PIERRE, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, in *Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 170, Paris 1950, 290 p., in-8°, VI pl. (*cf.* c.-r. Ch. Picard, in RHR 140/1951, 238-45).

AMBELIAN, R., *La géomancie magique*, Paris 1940.

AMÎN, AḤMAD, *Faǧr al-Islâm*, Le Caire 1930.

ANAWATI, G. C., *La médecine arabe jusqu'au temps d'Avicenne*, in *Mardis de Dar El-Salam*, Paris, Vrin, 1953, 163-206.

ANDERSON, ANDREW R., *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Cambridge, Mss., 1932.

ANDERSON, R. G., *Medical Practices and Superstitions amongst the People of Kordofan.* Third Report of the Wellcome Research Laboratories, 1908.

ANDRAE, TOR, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, in *Archives d'Études Orientales*, 16, Stokholm 1917.

Id., *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932 ; trad. fr. de Jean Gaudefroy-Demombynes, in *Initiation à l'Islam* 2/1945.

ANDRÉE, RICHARD, *Die Plejaden im Mythus und in ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Landbau*, in *Globus* 64/1893, 362-6.

ANDREWS, J. B., *Les Fontaines des Génies (Seta Asinn), croyances soudanaises à Alger*, Alger 1903.

ANDRIAN-WERBURG, FREIHERR VON, *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker*, in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 31/1901, 225-74.

ANGAVIJJA, *Science of divination through physical signs and symbols*, éd. par M. S. Punyaviyayaji, Leyde 1957, VIII-372 (texte sanscrit).

ʿARABÎ [IBN AL-], MUḤYÎDDÎN, *Qabas al-anwâr wa-bahǧat al-asrâr*, opuscule contenant toutes sortes d'omens ; *cf.* contenu in *Catalogus codicum orientalium bibliothecae academiae Lugduno Batavae*, III, 172-4.

ARDENT DU PICQ (Colonel), *Étude comparative sur la divination en Afrique et à Madagascar*, in *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, 13/ Paris 1930, 9-25.

ARENDONK, C. VAN, *An imitation rite of the sorcerer in Southern Arabia*, in *A volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne ...*, Cambridge, 1922, 1-5.

ARISTOTE, *Parva Naturalia (De sensu, De memoria et reminiscentia, De somno et vigilia, De insomniis, De divinatione per somnum, De longitudine et brevitate vitae, De juventute et senectute, De respiratione, De vita et morte)*, suivis du traité pseudo-aristotélicien *De spiritu*, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1951 (*Bibl. des Textes philosophiques*).

Id., *Petits Traités d'Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris, Belles Lettres, 1953 (*Coll. des Universités de France*, 4, 5).

ARNOLD, W. R., *Ephod and Ark. A study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Cambridge 191 (*Harvard Theological Studies*, 3).

ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE, *Le Livre des Songes*, trad. arabe de Ḥunayn b. Isḥâq, éd. T. Fahd, Damas 1964 (*Publications de l'Institut Fr. de Damas*).

ARTIGUES, *Essai sur la valeur séméiologique du rêve*, Thèse Médecine, Paris 1884.

ASHKENAZI, T., *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, Paris, P. Guethner, 1938.

Id., *Les Bédouins. Leur origine, leur vie et leurs migrations* Jérusalem 1957, 222 p., in-8°, VIII pl. (en hébreu).

AṮÎR [IBN AL-], ʿIZZADDÎN, *K. al-kâmil fî t-târîḫ*, éd. C. J. Torberg, I-XIV, Leyde 1867-71.

Id., *Usd al-ġâba*, I-V, éd. du Caire 1286/1869.

AṮÎR [IBN AL-], MAǦD AD-DÎN AL-MUBÂRAK, *K. al-muraṣṣaʿ*, éd. C. F. Seybold, in *Semitische Studien* (Erg.-Heft zur ZA), 10, 11, Weimar 1896.

AZRAQÎ, *Aḫbâr Makka*, éd. Wüstenfeld, Leipzig 1858.

BÂBÛ ISḤÂQ, RAFÂ'ÎL, *Madâris al-ʿIrâq qabl al-Islâm*, Baġdâd 1955, 172 p., in-8°.

al-BAKRÎ, ABÛ ʿUBAYD, *Muʿǧam mâ-staʿǧam* I-II, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1876-7.

BALDENSPERGER, PH. J., *Folklore palestinien*, in RHR 85/1922, 55-77.

BALḪÎ [Ps.-], ABÛ ZAYD AL-, *al-Bad' wa-t-târîḫ*, éd. et trad. Cl. Huart, in *Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes*, s. IV, vol. XVI, 1-6, Paris 1899-1919.

al-BÂQILLÂNÎ, ABÛ BAQR MUḤ., *K. al-bayân ʿan al-farq bayn al-muʿǧiza wa-l-karâmât wa-l-ḥiyal wa-l-kihâna wa-n-naranǧiyyât*, éd., sous le titre de *Miracle and magic*, par R. J. McCarthy, in *Publ. of Al-Ḥikma University of Baghdad*, Beyrouth, Libr. Orientale, 1958.

BARTHOLOMAE, CHR., *Über ein sassanidisches Rechtsbuch*, in *Sitzungsb. der Heidelberger Akademie der Wiss.* 11/1910.

BARTON, G. A., *Semitic and Hamitic Origins, Social and Religious*, Philadelphie 1934.

Id., *A liturgy for the celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Melchizedek*, in JBL 53/1934, 61-78.

BASSET, R., *Mille et un contes, récits et légendes arabes*, I-III, Paris 1924-7 (sur le vol. III, *cf.* Heller, in RÉJ 85/1928, 113-136).

BAUDISSIN, W. W., *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums untersucht*, Leipzig 1889.

al-BAYḌÂWÎ, ABÛ SAʿÎD, *Anwâr at-tanzîl wa-asrâr at-ta'wîl*, éd. H. O. Fleischer, I-II, Leipzig 1846-8 (Index de W. Well, 1878).

al-BAYHAQÎ, AḤ. B. AL-ḤUSAYN, *K. al-maḥâsin wa-l-masâwi'*, éd. Fr. Schwally, Giessen 1902.

Baudouin, Charles, *Introduction à l'analyse des rêves*, in coll. *Action et Pensée*, 16, Genève 1945.

Bayṭâr [Ibn], *Ǧâmiʿ al-mufradât* (Traité des simples), trad. fr. de L. Leclerc, in *Notices et Extraits des Manuscrits de la BN*, XXIII, 1/1877, XXVI, 1/1883.

Beck, E., *Die Gestalt des Abrahams am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds. Analyse von Sure* 2,118 (124)-135 (141), in *Le Muséon*, 65/1952, 73-94.

Id., Die Sure ar-Rûm(30), in *Orientalia* N. S., 13/1944, 334-55.

Beeston, A. F. L., *The oracle Sanctuary of Jâr al-Labbâ*, in *Le Muséon* 62/1949, 207-228.

Bel, Alfred, *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghribins*, in *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIVe Congrès Imtern. des Orientalistes*, Alger 1905, 49-98.

Benḥamouda, A., *Les noms arabes des étoiles*, in *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, 9/1951, 76-210.

Benoist-Mechin, *Arabie, carrefour des siècles*, Paris, A. Michel, 1961, 140 p., ill.

Ben-Zvi, Ishak, *Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie*, in *Le Muséon* 74/1961, 143-90.

Bernheimer, Carlo, *L'Arabia antica e la sua poesia*, Naples 1960, 467 p.

Berque, A., *Les capteurs de divin, Marabouts, Ulémas*, in *Revue Méditerranéenne*, 43-44, Alger 1951, 31 p.

Bertho, Jacques, *La science du destin au Dahomey*, in *Africa* 9/1936, 359-78.

Bezold, Carl, *Babylonisch-Assyrisches Glossar*, éd. Al. Götze, Heidelberg 1926.

Bidez, J. et F. Cumont, *Les mages hellénisés*, I-II, Paris 1938.

Binns, L. E., *Midianite Elements in Hebrew Religion*, in *Jour. Thol. Studies* 31/1930, 337-54.

Birkeland, Harris, *The Legend of the opening of Muḥammed's Breast*, in *Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps*, Akademi i Oslo, II, Hist. - Filos. Kl., 1955, nº 3, 60 p., in-8º.

al-Bîrûnî, *al-Âṯâr al-bâqiya min al-qurûn al-ḫâliya*, éd. Sachau, Leipzig 1878 ; trad. Sachau, Londres 1879.

Id., K. at-tafahhum li-awâ'il ṣinâʿat at-tanǧîm, éd. et trad. angl. par R. Ramsay Wright, XVIII-333 p., index, Londres 1934.

Blachère, Régis, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates :* I-Introduction, Paris 1947, 2e éd. partielllement refondue, Paris 1959 ; II-Traduction (sour. mekkoises), Paris 1949 ; III-Traduction (Sour. médinoises), Paris 1951.

Id., Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C., fasc. 1, Paris 1952, fasc. 2, Paris 1964, fasc. 3, Paris 1966.

Id., Le problème de Mahomet, Paris, PUF, 1953.

Id., L'allocution de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu, in *Mél. Massignon*, I/1956, 223-49.

Bland, N., *On the Muhammedan science of Tâbir, or Interpretation of Dreams*, in JRAS 16/1856, 118-171.

Blau, L., *Das altjüdische Zauberwesen*, Strasbourg 1898.

Blau, Otto, *Arabien im sechsten Jahrhundert*, in ZDMG 23/1869, 559-592, avec une carte en couleur à la fin du volume.

Bloch, Alfred, *Die altarabische Dichtung als Zeugnis für den Geistesleben der vorislamischen Araber*, in *Anthropos* 37-40/1942-45. 186-204.

Bloch, Raymond, *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, in *Mythes et Religions*, 46, Paris, PUF, 1963.

Blochet, Émile, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris 1903.

Id., Études sur l'histoire religieuse de l'Iran : I-*De l'influence de la religion mazdéenne sur les croyances des peuples turcs*, in RHR 38/1898, 26-63 ; II - *L'Ascension au ciel du Prophète Moḥammed, ibid.* 40/ 1899, 203-236.

Blocquel, Simon (Pseud. Aymans), *L'avenir dévoilé ou l'astrologie, l'horoscopie et les divinations anciennes expliquées par les devins du Moyen Âge et rédigées par Aymans sur les manuscrits d'Indagine*, Paris, Delarue, 1844, 120 p., in-12º.

Blome, Friedrich, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, I, Rome 1934.

Blunt, Anne, *Pèlerinage au Naǧd, berceau de la race arabe*, trad. fr., Paris, Hachette, 88 (coll. *Tour du Monde*, 1).

Id., Bedouin Tribes of the Euphrates, I-II, Londres 1879.

Bodenheimer, F. S., *Animal and man in Bible lands*, trad. de l'Hébreu, in *Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, 10, VIII-232 p., 2 tabl. ptr. ; *Plates and bibliography to Animal and man in Bible lands*, éd. par B. A. van Proosdij, Leyde 1960.

Böhl, F. M. T., *Kanaanäer und Hebräer*, in *Beiträge zur Wissensch. vom A. T.*, Heft 9/1911.

Id., Der babylonische Fürstenspiegel, in MAOG 11, 3/1937.

Boissier, Alfred, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, I-II, 1, Genève 1905-6.

Id., Mantique babylonienne et mantique ḥittite, Paris 1935.

Boll, Franz, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, mit einem Beitrag von Karl Dyroff, sechs Tafeln und neunzehn Textabbildungen, Leipzig 1903.

Id., Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie, 3e éd. refaite par W. Gundel, Leipzig-Berlin 1926 (le premier ch., consacré à l'astrologie assyro-babylonienne, est de Carl Bezold).

Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, Paris 1879-82.

Id., L'astrologie grecque, Paris 1899.

Bouisson, Maurice, *Le secret de Shéhérazade. Les sources folkloriques des contes arabo-persans*, Paris, Flammarion, 1961, 235 p. (*Homo sapiens*).

Id., La magie, Paris 1958.

Bourham, A., *De la vengeance du sang chez les Arabes avant l'Islam*, Thèse Lettres Paris 1944 (texte dactylographié-Réserve Sorbonne).

Brandt, W., *Zur Bestreichung mit Blut*, in ZATW 33/1913, 80-1.

Bräunlich, E., *The Well in Ancient Arabia*, Leipzig 1925 (extr. d'*Islamica*, 1/1923, 41-76.)

Id., Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme, in *Islamica* 6/1933-4, 68-111, 182-229.

Braumann, M. M., *On the spiritual Background of Early Islam and the history of its principal Concepts*, in Le Muséon 64/1951, 317-365.

Brockelmann, Karl, *Geschichte der arabischen Literatur*, I-V, Leyde 1937-49 (*cf.* notes de Vajda, in JA 240/1952, 1-36).

Id., Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament, in ZATW 15/1895, 138-42.

Id., Das Neujahrsfest der Jezîdîs, in ZDMG 55/1910, 388-90.

Browne, E., *A volume of Oriental Studies presented to E. Browne*, Cambridge 1922.

BRÜNNOW, R. E., et A. v. DOMASZEWSKI, *Die Provincia Arabia*, I-III, Strasbourg, 1904, 1905, 1909.
BÜCHSENSCHÜTZ, B., *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Berlin 1868, 94 p. in-12°.
BUDDE, K., *Ephod und Lade*, in ZATW 39/1921, 1 *sqq.*
BUDGE, E.-A., *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or « The Book of Medicines »*, I-II, Londres 1913.
Id., *Amulets and Superstitions*, Londres 1930.
al-BUḪÂRÎ, *al-Ǧâmiʿ aṣ-ṣaḥîḥ*, éd. L. Krehl et Th. W. Juynboll, I-IV, Leyde 1862-1908 ; éd. Bûlâq, 1289/1872, I-II ; trad. O. Houdas et W. Marçais, I-IV, in *Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes*, sér. IV, t. III, 1-4/1903-14 ; recension occidentale publiée, en reproduction photographique, avec introd., par E. Lévi-Provençal, I-V, Paris 1928 *sqq.*
BUḪÂRÎ-QASṬALLÂNÎ, *Iršâd as-Sârî fî šarḥ al-Buḫârî*, I-X, Bûlâq 1304.
al-BUḤTURÎ, *K. al-ḥamâsa*, éd. L. Cheikho, in MFO 3/1909, 556-712 (nos 1-794) ; 4/1910, 1*-125* (nos 795-1454 + index des noms propres, notes et variantes) ; 5/1911, 37-70 : fin des notes critiques (n° 777 *sqq.*).
BURCKHART, J. L., *Voyages en Arabie*, suivis de *Notes sur les Bédouins*, I-III, trad. fr. par Eyries, Paris 1835.
BURTON, R. F., *Personal Narrative of a Pilgrimage to el-Medinah and Meccah* I-II, Londres 1898.
BUṬLÂN [IBN], ABÛ L-ḤASAN AL-MUḪTÂR, *Risala fî širâ' ar-raqîq wa-taqlîb al-ʿabîd*, éd. ʿAbd as-Salâm Hârûn, in *Nawâdir al-Maḫṭuṭât*, 4, Le Caire 1373/1954, pp. 333-389.

CAETANI, L., *Annali dell'Islam*, vol. I, Milan 1905.
Id., *L'Arabia preislamica e gli Arabi antichi*, in *Studi di Storia Orientale*, Milan 1914.
CAMPENHAUSEN, H. VON, *Der urchristliche Apostelbegriff*, in *Studia Theologica* 1/1948, 96-130.
CANAAN, T., *Aberglauben-Volksmedizin im Lande der Bibel*, in *Abhandl. des Hamburgischen Kolonialinstitutes*, 20/1914.
Id., *Mohammedan Saints and Sanctuaires in Palestina*, Londres 1927, VIII-331 p. (*Oriental Relig. Series*, 5) ; paru auparavant dans JPOS 4/1924, 1-84 ; 5/1925, 163-203 ; 6/1926, 1-69 ; 117-158 ; 7/1927, 1-88 ; *cf.* rec. P. Kahle, in OLZ 1928, 877 *sq.*
Id., *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig 1929 (*Morgenland*, 21).
Id., *Folklore of the Seasons in Palestine*, in JPOS 3/1923, 21-35.
Id., *Studies in the Topography and Folklore of Petra*, in JPOS 9/1929, 136-218 ; 10/1930, 178-180.
Id., *Modern Palestinien Beliefs and Practices relating to God*, in JPOS 14/1934, 59-92.
CANTINEAU, J., *Le nabatéen*, I-II, Paris 1930-32.
Id., *Nabatéen et arabe*, in *Annales de l'Institut d'Ét. Orientales d'Alger* 1/1934-5, 77-97.
CART, LÉON, *Au Sinaï et dans l'Arabie Pétrée*, Neuchâtel 1915.
CARRUTHERS, D., *Arabian adventure to the great Nefoûd*, Londres 1935.
CASANOVA, P., *La doctrine secrète des Fatimides d'Égypte*, Le Caire, Institut Fr. d'Arch. Or., 1920, 45 p.
CASKEL, W., *Zur altarabischen Teratologie*, in *Islamica* 2/1926-7, 163-70.

Id., *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, in *Morgenländische Texte u. Untersuch.* I, 5/Leipzig 1926 (rec. Bräu, in WZKM 34/1927, 125-8).
Id., *Aijâm al-ʿArab. Studien zur altarabischen Epik*, in *Islamica* 3/1927-8, 1-99.
Id., *Das altarabische Königreich Lihjan.* Festrede ..., Krefeld, Scherpe, 1950, 29 p. (*Kölner Universitätsreden*, N. F. 8).
Id., *Entdeckungen in Arabien*, in *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, 30, Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1952, 32 p. (rec. in *Le Muséon* 88/1955., 413-4 ; *Orientalia* 25/1956, 292-302 ; ZDMG N. F. 31/1956, 394-5).
Id., *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber*, *ibid.*, Geisteswissenschaften, 8, Köln-Opladen 1953, 35 p.
Id., *Liḥyan und Liḥyanish*, *ibid.* 4, Köln-Opladen 1953, 155 p., 2 cartes.
Id., *The Bedouinization of Arabia*, in *The American Anthropologist* 56/1954, 36-46 ; ZDMG 103/1953, 28-35.
CASLANT, E., *Traité Élémentaire de Géomancie*, Paris 1935.
CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme et pendant l'époque de Mahomet*, I-III, Paris 1957-59.
CERULLI, E., *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, I-II, Leyde 1957-59.
CHADWICK, N. K., *Poetry and prophecy*, Leyde 1952, XVI-110, 7 pl. (paru auparavant à Cambridge 1942).
CHAPELLE, JEAN, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon, 1958, 455 p. ill. (*Recherches en Sciences Humaines*, 10).
CHARLES, H., *Le christianisme des Arabes nomades sur le « Limes » aux alentours de l'Hégire*, in *Bibl. de l'École des Hautes Sciences religieuses*, 52, Paris 1936.
Id., *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate*, in *Documents d'Études Orientales*, Institut Fr. de Damas, Beyrouth 1939.
CHASTEL, A., *La légende de la reine de Saba*, in RHR 119/1939, 204-225 ; 120/1940, 27-44 ; 161-74.
CHEIKHO, L., *an-Naṣrâniyya wa-adabuhâ bayna ʿArab al-ǧâhiliyya* I/1912-II 1-2/1919-23, Beyrouth, Impr. Catholique.
CHELHOD, J., *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature, la fonction des rites sacrificiels en Arabie Occidentale*, Paris, PUF, 1955 (*Bibl. de Sociol. Contemporaine*, 14/22,5), VIII-220 p.
Id., *Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme*, in *Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, 12, Paris 1958.
Id., *Les Structures du sacré chez les Arabes*, in *Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, 13, Paris 1964, 288 p., in-12°. Sur l'œuvre de Chelhod, *cf.* J. HENNINGER, *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, in Anthropos 58/1963, 437-76.
CHOAIB, ABOU BEKR ABDESSALEM BEN, *La Bonne Aventure chez les musulmans du Moghrib*, in *Rev. Afr.* 50/1906, 62-71.
Id., *Les marabouts guérisseurs*, *ibid.* 51/1907, 250-55.
CHRISTENSEN, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague 1936.
Id., *Essai sur la démonologie iranienne*, Copenhague 1941.
CHWOLSON, D., *Die Ssabier und der Ssabismus*, I-II, St. Pétersbourg 1856.
CICÉRON, *De divinatione*, I-II, éd. Pease, in *Univ. of Illinois Studies in Language and Literature*, VI, 2/1920 ; VIII, 2-3/1923.
CLARCK, J. D., *Ifa Divination*, in *Jour. of Royal Anthropological Institute*, 69, part 2/Londres 1939, pl. XIII.

CLAVER, S. M., *Caractère et symbole des animaux selon la conception des Arabes du Sahara*, in *Bulletin de Liaison Saharienne* 7/déc. 1951, 39-49.

CLEMEN, C., *Muḥammed's Abhängigkeit von der Gnosis*, in *Harnack-Ehrung*, Leipzig 1921, 249-62.

CONTENAU, G., *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940.

Id., *Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques*, in *Mél. Dussaud*, I/1939, 11-14.

Id., *De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-unes de ses conséquences*, in RHR 81/1920, 316-32.

COOPER, JOHN M., *Northern Algonikan Scrying* (divination par l'eau ou le miroir) *and scapulomancy* (divin. par les épaules et autres os de divers animaux), in *Festschrift Schmidt*, Vienne 1928, 205-217.

Corpus Inscriptionum Semiticarum : Pars I. *Inscriptiones Phoenicias continens*, Paris 1952 ; Pars II. *Inscriptiones Aramaicas continens*, Paris 1954 ; Pars V. *Inscriptiones Saracenicas continens*, Paris 1951.

CRAMER, F. H., *Astrologie in Roman Law and Politics*, Philadelphie 1954.

CROWFOOT, J. W., *Dreams*, in *Soudan Notes and Records* 4/1921, 228-9.

CUMONT, FR., *Études syriennes*, Paris 1917.

CURTISS, S. I., *Primitive semitic Religion To-day*, Londres 1902 ; trad. allem. sous le titre de : *Ursemitische Religion im Volksleben des Heutigen Orients*, Leipzig 1903, par H. Stocks, avec une préf. de W. W. Baudissin.

CUVELIER, GASTON, *Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadotville*, in *Anthropos* 37-40/1942-5, 254-308, 497-565.

DAICHES, S., *Balaam — a Babylonian bârû. The episod of Num. 22,2-24 and some Babylonian Parallels, in Assyriologische und archaeologische Studien Hermann V. Hilprecht ... gewidmet*, 1909, 60-70.

DALMAN, G., *Arbeit und Sitte in Palästina*, I-VII, Gütersloh 1928-42.

ad-DAMÎRÎ, KAMÂL AD-DÎN MUḤ. B. MÛSÂ, *Ḥayât al-ḥayawân*, I-II, Bûlâq 1284.

DARMESTETER, J., *Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours*, Paris 1885.

DARÛZA, MUḤ. ʿIZZA, *ʿAṣr an-Nabî wa-biʾatuhu qabl al-baʿṯ*, Damas, Impr. de Dâr al- Yaqẓa al-ʿArabiyya, 1365/1946, 507 p., in-8°. (c-r. M. Rodinson, in JA 237/1949, 387-8).

DAVIES, T. WITTON, *Magic, Divination and Demonology among the Semites*, in AJSL 14/1898, 241-51.

Id., *Magic, Divination and Demonology among the Hebrew and their Neighbours including an Examination of Biblical references and of the Biblical Terms*, Thèse, Londres 1899, 130 p. (c'est à cet ouvrage que sont faites nos réf.).

DECKER, BRUNO, *Die Entwickelung der Lehre von der prophetischen Offenbarungen von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Dissertation Breslau 1940 (*cf.* en partic. pp. 15-29 : *Die arab. Quellen* ; 29-38 : *Die jüdischen Quellen*).

DELATTE, A., *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, in *Bulletins de l'Accadémie de Belgique*, Cl. des Lettres, 22, 6-9/1936.

DELATTE, A. ET L., *Un traité byzantin de géomancie*, in *Mél. Franz Cumont*, II, Bruxelles 1936, 576-85.

DENNFELD, L., *Babylonische Geburtsomina*, in *Assyriologische Bibliothek*, 22, Leipzig 1914.

Id., *Die babylonische Wahrsagekunst*, Öffentliche Antrittsvorlesung gehalten an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität von Strassburg am 6. Nov. 1918, Strasbourg, Le Roux, 1919, 20 p.

DESTAING, E., *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*, avec texte berbère, in Rev. Afr. 50/1906, 244-60 ; 362-85.

DEVRESSE, R., *Le christianisme dans la province d'Arabie*, in *Vivre et Penser*, 2e sér. 1942, 110-146.

Id., *Arabes perses et Arabes romains*, *ibid.* 263-307.

Id., *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1944,

DHORME, E., *Prêtres, devins et mages dans l'ancienne religion des Hébreux*, in RHR 108/1933, 113-43.

Id., *Quelques prêtres assyriens d'après leur correspondance*, in RHR 115/1936, 125-148. ; 116/1937,5-25.

Id., *La religion des Hébreux nomades*, Thèse Paris Lettres 1937, 369 p., in-8°.

Id., *Recueil Edouard Dhorme. Études bibliques et orientales*, Paris 1951.

DIEHL, CH., et G. MARÇAIS, *Le Monde Oriental de 395 à 1080*, Paris 1936, 2e éd., Paris 1944 (*Histoire du Moyen Âge*, III).

DIETERICI, F., *Thier und Mensch vor dem König der Genien*, Leipzig 1879.

DILLON, H., *Assyro-Babylonian liver-divination*, in *Scripta Pontificii Instituti Biblici*, 61, Rome 1932, 50 p., in-4°.

ad-DÎNAWARÎ, ABÛ ḤANÎFA, *K. al-aḫbâr aṭ-ṭiwâl*, éd. W. Guirgass, Leyde 1888 ; Préface, variantes et index publiés par I. Kratchkovsky, Leyde 1912, 82 + 94 p. (rec. C. F. Seybold in ZDMG 67/1913, 538-43).

ad-DIYÂRBAKRÎ, *Târîḫ al-ḫamîs*, I-II, Le Caire 1302/1884.

DODDS, E. R., *Theurgy and its relationship to neoplatonism*, in *Journal of Roman Studies* 1947, 55-69.

DÖLGER, F. J., *Die religiöse Tätowierung im palästinischen Judentum und bei den heidnischen Nachbarstämmen*, in *Antike und Christentum* 1/1929, 197-201.

DONALDSON, B. A., *The wild rue. A study of Muhammedan magic and folk-lore in Iran*, Londres 1938.

DORNSEIFF, FRANZ, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig et Berlin 1922, 2e éd. 1925 (*Stoicheia*, 7).

DOUGHERTY, R. PH., *The sealand of Ancient Arabia*, Newhaven et Londres 1932.

DOUGHTY, CH. M., *Travels in Arabia Deserta*, I-II Cambridge 1888 ; éd. abrégée par Ed. Garnett et trad. en fr. par J. Marty, préface de T. E. Lawrence, Paris, Payot, 1949, 335 p. (*Bibliothèque historique*).

DOUTTÉ, ED., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan 1909, 617 p., in-8°.

Id., *Les tas de pierres sacrés et quelques pratiques connexes dans le sud du Maroc*, Alger 1903, 39 p.

Id., *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, traduit du Hollandais par V. Chauvin, Leyde-Paris 1879.

DROWER, E. S., *The secret Adam. A study of Nasorean Gnosis*, Oxford 1960.

DRUON, H., *Étude sur la vie et les œuvres de Synésius*, Thèse Lettres Paris 1859 ; *cf.* ch. V : *Traité des songes*, 212-233 (apologie enthousiaste de l'oniromancie,

conçue comme le pain quotidien du riche et du pauvre, facile d'accès et prometteuse d'espérance).
Dubertet, L., et J. Weuleress, *Syrie, Liban et Proche-Orient. I-La péninsule arabique*, Beyrouth, Impr. Catholique, 1940.
Dubler, C. E., *Survivances de l'Ancien Orient dans l'Islam*, in *Studia Islamica* 7/1957, 47-75.
Dumézil, G., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris 1945.
Id., *Rituels indo-européens à Rome*, Paris 1954, 95 p., in-8° (*Études et Commentaires*, 19).
Dupont-Sommer, A., *Les Araméens*, Paris 1949 (*L'Orient Ancien Illustré*, 2), 124 p.
Durayd [Ibn], *K. al-ištiqâq*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1854.
Duri, A. A., *Al-Zuhrî. A study on the beginnings of history writing in Islam*, in BSOAS 19/1957, 1-12.
Dussaud, R., *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, Geuthner, 1955, 235 p., in-4°, fig. (*Bibl. archéologique et historique*, Inst. Fr. d'Arch. de Beyrouth, 59).

Edsman, C. M., *Ignis divinus : Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949
Efinkdji, *Essai sur les songes et l'art de les interpréter en Mésopotamie, in Anthropos* 8/1913, 505-25.
Ehrlich, E. L., *Der Traum in Alten-Testament*, Berlin 1953 (*Beihefte zur* ZATW, 73), 179 p.
Eichler, P. A., *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Inaugural-Diss., Leipzig 1928.
Eickmann, W., *Die Angelologie und Daemonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisteslehre der heiligen Schrift,*, Th. Ph. D. New York University, New York-Leipzig 1908, IV-62 p.
Einszler, Lydia, *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas*, in ZDPV 10/1887, 160 *sqq*.
Eliade, M., *Le « dieu lieur » et le symbolisme des nœuds*, in RHR 134/1948, 5-36.
Id., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, 447 p.
Id., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, N.R.F., 1957, 311 p. (*Les Essais*, 84) ; trad. anglaise, New York 1960, 256 p.
Elisséeff, N., *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits. Essai de classification*, Beyrouth, Imp. Catholique, 1949 (*Institut Fr. de Damas*).
Encyclopédie de l'Islam. Nouv. éd. établie par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Schacht ..., Leyde, E. J. Brill ; Paris, G.-P. Maisonneuve, I, 1957-59, II, 1960→ ; 1ère éd. par Th. Houtsma ..., I-IV, Leyde-Leipzig 1913-1936.
Engnell, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Dissert. Uppsala 1943.
Ermann-Ranke, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1934.
Ettinghausen, R., *Antiheidnische Polemik im Koran*, Inaug. Diss. juin 1931), Francfort s/M. 1934 (fasc. de 58 p. reproduisant une partie de la thèse).
Études Sud-arabiques, I-II, sous la direction de Ch. Kuentz, *Publ. de l'Institut Fr. d'Arch. Or.*, Le Caire 1952. (rec. in *Le Muséon* 66,400-3).

Fahd, T., *Une pratique cléromantique à la Kaʿba préislamique*, in *Semitica* 8/1958, 54-79.
Id., *Les songes et leur interprétation*, in *Sources Orientales* 2/1959, 125-58.
Id., *Les présages par le corbeau. Étude d'un texte attribué à Ǧâḥiẓ*, in *Arabica* 8/1961, 30-58 (*cf.* note de F. Viré, *ib.* 11/1964, 196-8).
Id., art. *Djafr*, *Fa'l*, *Firâsa*, *Hâtif*, *Ḥurûf*, etc., in EI².
Id., *Le monde du sorcier en Islam*, in *Sources Orientales* 7/1966, 205-254.
Id., *Angélologie et Démonologie en Islam*, in *ib.* 8.
Id., *Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge*, in *Los sueños y las sociedades humanes*, Coloquio de Royaumont, trad. espagnole, Buenos Aires 1964, pp. 193-230.
Id., *Les corps de métiers au* IVe/Xe *siècle à Baġdâd d'après le chapitre XII d'al-Qâdirî fî t-taʿbîr de Dînawarî*, in JESHO 8/1965, 186-212.
Id., *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, (sous presse).
Fahmy, Manṣûr, *La condition de la femme dans la Tradition et l'évolution de l'Islamisme*, Paris 1913, V-166 p., in-8°.
al-Fâkihî, *K. Makka wa-aḫbârihâ fî l-Ǧâhiliyya wa-l-Islâm*, extraits *ap.* Wüstenfeld, *Die Geschichte u. Beschreibung der St. Mekka*, II, Leipzig 1859.
Fâḫûrî, G., *Traductions arabes du Nouveau Testament avant l'Islam* in *al-Masarra*, Oct. 1953, 480-88.
Farès, Bishr, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, A. - Maisonneuve, 1932.
Faris, Nabih Amin, *The Arab Heritage*, Princeton 1944.
Farrûḫ, ʿUmar, *Das Bild des Frühislams in der arabischen Dichtung von der Hiǧra bis zum Tode des Kalifen ʿUmar*, Leipzig 1937.
Feghali, Michel, *Contes, légendes, coutumes populaires au Liban et en Syrie*, texte ar., transcription, trad. et notes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935, XIX-196-87 (t. ar.) p.
Ferrand, G., *Un chapitre d'Astrologie Arabico-Malgache*, in JA sér. 10, t. 6/1905, 193-273 (emprunté au ms. 8 du fonds arabo-malgache de la BN de Paris).
Feuchtwang, D., *Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien*, in *Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums*, 54/1910, 535-52 ; 713-29 ; 55/1911, 43-63.
Février, J. - G., *La religion des Palmyréniens*, Thèse Lettres Paris 1931.
Fichtner-Jeremias, Christliebe, *Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern*, in MVAG 27,2/1922, 64 p.
Fidâ' [Abû l-], *Historia anteislamica*, éd. H. O. Fleischer, Leipzig 1831.
Finkel, J., *Jewish, Christian and Samaritan Influences in Arabia*, in *Macdonald Mem. Vol.*, Londres 1933, 147-166.
Fischer, A., *Arab. baṣîr, « scharfsichtig », per antiphrasim = « blind »*, in ZDMG 61/1907, 425-34 ; *cf.* 751-53 et 849.
Id., *« Maǧnûn »* (epileptisch) — *« Mu'aiiad »* (beglaubigt), *ibid.* 62/1908, 151-54 ; *cf.* 568 et 789.
Id., *Die semitischen Gottesnamen*, in ZDMG 71/1917, 445-6.
Id., *Muḥammad und Aḥmad, die Namen des arabischen Propheten*, Leipzig 1932.
Id., *Grammatisch Schwierige Schwur-u. Beschwörungsformeln des klassischen Arabisch*, in *Der Islam* 28/1948, 1-105.
Id., *Die Quitte als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des ʿAbd*

al-Ranî an-Nâbulsî, in ZDMG 68/1914, 275-325 ; *cf. ib.* 61/1907, 427 et 753 ; 67/1913, 681-3.

Id., art. *Kâhin*, in EI¹, *s. v.*

Id., *Die altarabischen Namen der sieben Wochentage*, in ZDMG 50, 220-6 ; *cf. ib.* 519 (Seybold).

Id., *Das Omen des Namens bei den Arabern*, in ZDMG 65/1911, 52-56.

FISCHER, J., *Ad Artis Veterum Onirocriticae Historiam Symbola*, Diss. Iena 1899, 50 p.

FLÜGEL, G., *Die Loosbücher der Muhammadaner*, in *Berichte über die Verhandlungen der königl. Sächs. Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 12-13/1860-1, 24-74.

Id., *Über arabische und persische Vorzüglich in der Mystik, Cabbala und in philosophischen Wissenschaften und die geheime Bedeutung der Buchstaben insbesondere*, in ZDMG 7/1853, 87-92 (notice).

FOLLET, R., *De prophetismo semitico non hebraico adnotationes*, in *Verbum Domini* 31/1953, 28-31.

FÖRSTER, R., *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, I-II, Leipzig 1893.

FRÄNKEL, S., *Der Schutzrecht der Araber*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 293-301, Giessen 1906.

FRANCFORT, H., *La Royauté et les Dieux. Intégration de la Société à la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient*, trad. J. Marty et P. Krieger, Paris, Payot, 1951.

Id., H. A. FRANKFORT, J. A. WILSON, THORK. JACOBSON et W. A. IRWIN, *The intellectual Adventure of ancient man : an essay on speculative thought in the ancient Near East*, Chicago 1946.

FRANZ, J. G. FR., *Scriptores physiognomoniae veteres ex recensione C. Perusci et Frid. Sylburgii graece et latine*, Altenburg 1780.

FRAZER, J. G., *The golden Bough, a study in magic and religion*, 3e éd., Part 1-7, vol. 1-12, Londres 1907-15 ; trad. fr. abrégée par Lady Frazer, Paris 1923, sous le titre « Le rameau d'or ».

Id., *Folk-Lore in the Old Testament, studies in comparative religion, legend and law*, 1-3, Londres 1918.

Id., *Les origines magiques de la royauté*, trad. P. H. Loyson, Paris, Geuthner, 1920, 359 p., in-8°.

FREUD, S., *La science des rêves*, trad. I. Meyyerson, Paris, PUF, 1950.

Id., *Le rêve et son interprétation*, trad. H. Legros, Paris, Gallimard, 1925.

FREYTAG, G., *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, Bonn 1861.

FÜCK, J., *Arabia. Untersuchungen zur arab. Sprach-und Stilgeschichte*, in *Abhandl. der Sächs. Ak. der Wissenschaften zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 45, 1/Berlin 1950, 148 p. ; trad. fr. par Cl. Denizau, in *Institut des Hautes Études Marocaines, Notes et Documents* 16, Paris 1955, 233 p.

FUHRMANN, ERNEST, *Das Tier in der Religion*, Munich 1922.

GABRIEL, J., *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates*, Vienne 1933 (*Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft*, 33).

GABRIELI, FR., *Etichetta di corte e costumi sasanidi nel Kitâb Aḫlâq al-Mulûk d'i al-Ǧâḥiẓ*, in RSO 11/ 1928, 292-305.

GABRIELI, FR., etc., *L'antica società beduina ...*, Studi di Walter Dostal, Georges Dossin, Maria Höfner, J. Henninger ... raccolti da Francesco Gabrieli, Rome 1959, 157 p. (*Studi Semitici*, Università di Roma, 2).

GAD, C. J., *Ideas of Divine Rule in the ancient East*, Londres 1948 (Schweiche Lectures 1945).

Id., *The Kingdom of Nabu-na'id in Arabia*, in *Akten des Vierundzwanzigsten Intern. Orientalisten-Kongress München*, Wiesbaden 1959, 132-34.

Id., *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, in *Anatolian Studies* 8/1958, 35-92 (Dans ces inscriptions figurent les noms de Taymâ', Dedan, Fadak, Ḫaybar, Yaṯrib et Yadî').

al-ǦÂḤIẒ, ABÛ 'UṮMÂN 'AMR, *K. al-ḥayawân*, I-VII (reliés en 1 vol.), éd. du Caire 1323-25.

Id., *K. al-bayân wa-t-tabyîn*, I-II, éd. du Caire 1311-13.

Id., *K. al-buḫalâ'* éd. G. van Vloten, Leyde 1900 ; trad. fr. de Ch. Pellat, Paris, Maisonneuve, 1951, 368 p., in-8° (Trad. ar. de l'UNESCO)

Id., *K. at-tarbî' wa-t-tadwîr*, éd. Ch. Pellat, Institut Fr. de Damas, 1955, XXVII-46-218 p.

Ps.-ǦÂḤIẒ, *K. at-tâǧ fî aḫlâq al-mulûk* (de Muḥ. b. al-Ḥâriṯ aṯ-Ta'labî) éd. A. Zakî Pâšâ, Le Caire 1914 ; trad. fr. de Ch. Pellat, Paris, Belles Lettres, 1954 (UNESCO), 221 p.

Ps.-ǦÂḤIẒ, *Bâb al-'Irâfa wa-z-zaǧr wa-l-firâsa 'alâ maḏhab al-Furs*, éd. K. Inostranzeff, in *Matériaux de sources arabes pour l'histoire de la culture dans la Perse sassanide*, extr. des Zapiski de la section Orientale de la Société Archéologique, t. 18, St. Pétersbourg, 1907 (texte pp. 3-27 ; trad. russe et étude pp. 28-120).

Ps.-ǦÂḤIẒ, *al-Kitâb al-musammä bi-l-maḥâsin wa l-aḍdâd*, éd. G. van Vloten, Leyde 1898 *sqq.* ; trad. allem. d'O. Rescher, I, Istanbul 1926, II, Stuttgart 1922.

ĠANÎMA, J., *al-Ḥîra : al-madîna wa-l- mamlaka al-'arabiyya*, Baġdâd 1936.

GARMA, A., *La psychanalyse des rêves*, trad. de l'espagnol par M. et W. Baranger, Paris, PUF, 1954.

GARY, M., *Magie et sorcellerie en Afrique du Nord*, in *Bulletin de l'Enseignement Publique Marocain*, 230/1954, 45-72.

GASTER, M., *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology collected and reprinted*, I-III, Londres 1925-28.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M., *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades*, Paris 1931.

Id., *Mahomet. L'Homme et son Message*, Paris, A. Michel, 1956.

GAUTIER, E. F., *Mœurs et coutumes des Musulmans*, Paris, Payot, 1955, 303 p. (*Bibl. historique*).

al-ǦAWHARÎ, *Tâǧ al-luġa*, I-II, éd. Bûlâq 1302/1884-5.

GEORGES, A., *Le sacrifice d'Abraham. Essai sur les diverses intentions de ses narrateurs*, in *Études de critique et d'histoire religieuses*, Faculté Catholique de Lyon, 1948, p. 99 *sqq.*

GESENIUS-BUHL, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17e éd., Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1949.

GODBEY, A. H., *Incense and Poison Ordeals in the Ancient Orient*, in AJSL 46/1929-30, 217-38.

Id., *The « Rab-Šiṭirtê » ibid.*, 34/1917-18, 13-20.

GOEJE, M. J. DE, *Mémoire sur les Carmathes du Baḥraïn et les Fatimides*, 2e éd., Leyde 1886, 232 p., in-4°.
GOICHON, A. - M., *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ*, Thèse Lettres Paris 1937.
GOITEIN, S. D., *Tales from the Land of Sheba*, New York 1947.
Id., *Jews and Arabs. Their contacts through the Ages*, New York, Schocken Books inc., 1955, XIII-257 ; trad. fr., Paris, Éd. de Minuit, 1958, 272 p.
GOLDZIHER, I., *Muḥammedanische Studien*, I-II, Halle 1889-90.
Id., *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I-II, Leyde 1896-99.
Id., *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, mit Mitteilungen aus der Refâ'ijja*, in *Sitzungsb. der kais. Ak. der Wiss. in Wien*, Phil. - hist. Cl. 67, 1/1871, 207-51 ; 72, 1/1872, 587-631 ; 73, 1-3/1873, 511-52.
Id., *Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes*, in RHR 14/1886, 49-52.
Id., *Du sens des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu, pour désigner les chefs dans l'Islam*, in RHR 35/1897, 331-38.
Id., *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, in ARW 13/1910, 20-46.
Id., *Himmlische und irdische Namen*, in *Festschrift Ed. G. Browne*, 1922, 157-62.
Id., *Usages juifs d'après la littérature religieuse des Musulmans*, in REI 28/1894, 75-94.
GOLVIN, L., *Notes sur deux procédés de divination en Afrique du Nord*, in *Annales de l'Institut d'Ét. Or. d'Alger*. 12/1954, 114-121 (divin. au fuseau ou par blanc et noir et divin. par la poignée de grain).
GOMPERZ, TH., *Traumdeutung und Zauberei. Ein Blick auf das Wesen des Aberglaubens*, Vienne 1866, 32 p., pt. in-8°.
GOODLAND, R., *A Bibliography of sex Rites and Customs*, Londres 1931.
GORDEN, C., *Aramaic Incantation Bowls*, in *Orientalia*, N. S. 10/1941, 116-41.
GOTTHARDT, O., *Über die Traumbücher des Mittelalters*, in *Eislebener Gymnasium Programm*, Eisleben 1912.
GOTTSCHALK, *Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung*, Diss. Berlin 1919.
GÖTZE, A., *Old Babylonian Omen Texts*, in *Yale Oriental Series, Babylonian Texts* 10, New Haven 1947.
GRADMANN, R., *Die Steppen des Morgenlandes in ihrer Bedeutung für die Geschichte der menschlichen Gesittung*, Stuttgart 1935.
GRAF G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I-V, in *Studi e Testi*, Città del Vaticano, 118, 133, 146, 147, 172, 1944-51 ; éd. anastat., 1959-60.
Id., *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, 2e éd., Louvain 1954, VIII-131 p. (*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 147, *Subsidia* 8).
GRATZL, EMIL, *Die altarabischen Frauennamen*, Leipzig 1906.
GRAY, G. B., *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925.
GRÉGOIRE, H., et R. GOOSSENS, *Byzantinisches Epos und arabischer Ritterroman*, in ZDMG 88/1934, 213-32.
GRESSMANN, H., *Moses und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, in *Forschungen zu Relig. u. Lit. des A. u. N. T.*, N. F. 1/Göttingen 1913.
Id., *Foreign Influences in Hebrew Prophecy*, in *J. Th. St.* 27/1926, 241-54.
GRIAULE, M., *Les Masques Dogons*, in *Publ. de l'Institut d'Ethnologie*, 33, Paris 1938.
Id., *Dieu d'Eau*, Paris 1948.
GRIMME, H., *Das islamische Pfingsfest und der Plejadenkult*, Paderborn 1907.

Id., *Texte und Untersuchungen zur ṣafatenische arabischen Religion*, Paderborn 1929.
Id., *Ein Felspsalm aus altarabischen Heidenzeit*, in OLZ 29/1926, 13-23.
GROHMANN, A., *Arabien* in *Kulturgeschichte des alten Orients*, III, 4, Munich 1963, 307 p., XXVII pl., 1 carte (de H. V. Wissmann).
GRUNEBAUM, G. E. VON, etc., *Studies in Islamic Cultural History*, in *The American Anthropologial Association*, vol. 56, n° 2, part 2, Mem. n° 76, XI-60 p. (4 conf. dont une de W. Caskel sur l'expansion de la vie bédouine en Arabie durant les premiers siècles de l'ère chrétienne).
Id., *Islam Essays in the nature and growth of a cultural Tradition*, in *The American Anthropological Association*, vol. 57, n° 2, part 2, Mem. 81, Avril 1955, 260 p.
Id., *Les rêves et les sociétés humaines*, Colloque de Royaumont, trad. espagnole etc., par Luis Echávarri, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964 (coll. *Science et Culture*).
GRÜTTER, IRENE, *Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischen Zeit* (nach Ibn Sa'd und Buḫârî), in *Der Islam* 31/1953-4, 147-173 ; 32/1955-7, 79-104 ; 168-194.
ǦUBAYR [IBN], *Riḥla*, éd. W. Wright et de Goeje, Leyde 1907 ; trad. M. Gaudefroy-Demombynes, I-III, Paris, Geuthner, 1949-56 (*Documents relatifs à l'histoire des Croisades*, 4-6).
GUIDI, IG., *L'Arabie antéislamique*, Paris, Geuthner, 1921.
GUIDI, MICHELANGELO, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto ...*, Firenze, G. C. Sansoni, 1951, 232 p. (*Bibl. enciclopedica sansoniana*, 16).
GUILLAUME, ALFRED, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, Londres 1938 (The Bampton Lectures) ; trad. fr., Paris, Payot, 1941 ; rec. FOLLET in *Rech. de Sc. Relig.* 41/ 1953, 437-40.
Id., *The Biography of the Prophet in Recent Research*, in *Isl. Quart.* 1/1954, 5-11.
Id., *A Note on the Sîra of Ibn Isḥâq*, in BSOAS 18/1956, 1-4.
Id., *The versions of the Gospels used in Medina « circa » 700 A. D.*, in *al-Andalus* 15/1950, 289-97.
Id., *New light on the life of Muḥammad*, in *Journal of Semitic Studies, Monograph*, 1, Londres 1960, 60 p.
Id., *Hebrew and arabic Lexicography. A comparative study*, reprinted from *Abr-Nahrain*, 1-4/1959-65, Leyde, E. J. Brill, 1963-5, 35 + 35 + 10 + 18 p.

ḤABÎB [IBN], ABÛ ǦA'FAR MUḤ., *K. al-Muḥabbar*, éd. Elsa Lichtenstatter, Ḥaydarâbâd 1361/1942.
HADJINICOLAOU-MARVA, ANNE, *Recherches sur la vie des esclaves dans le monde byzantin*, Athènes 1950, 1350 p. (*Collection de l'Institut Fr. d'Athènes*, 45).
HAEFELI, LEO, *Die Beduinen von Berseba*, Lucerne 1938.
ḤAǦǦ [IBN AL-], MUḤ. B. MUḤ., *al-Mudḫal*, I-IV, éd. du Caire 1348/1929.
ḤÂǦǦÎ ḪALÎFA, *Kašf aẓ-ẓunûn 'an asmâ' al-kutub wa-l-funûn*, éd. Flügel, I-VIII, Londres 1835-58, in-4°.
al-ḤALABÎ, NÛR AD-DÎN, *Insân al-'uyûn fî sîrat al-amîn al-ma'mûn*, I-III, Le Caire 1292/1875.
HALDAR, A., *Associations of cult prophets among the ancient Semites*, Uppsala 1945 (rec. Follet, in *Rech. de Sc. Relig.* 41/1953, 437-40).
Id., *The notion of the desert in Sumero-Accadien and West-Semitic religion*, in *Uppsala Universitets Årskrift*, 1950.

Ḫaldûn [Ibn], *Muqaddima*, éd. Quatremère, in *Not. et Extr. des mss. de la Bibl. Impér. et autres bibliothèques*, t. 16,1/1958 (I), 17,1/1858 (II), 18,1/1858 (III); trad. de Slane, *ib.*, 19,1; 20,1; 21,1/1868; 2e éd. Paris 1932-3; trad. angl. de Rosenthal, I-III, Londres 1958 (*Bollinger Series*, 43).

Id., *Šifâ' as-sâ'il li-tahḏîb al-masâ'il*, éd. Muḥ. b. Tâwît aṭ-Ṭanǧî Istanbul 1958 (*Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları*, 22); éd. I. ʿA. Khalifé, in « *Recherches* » *de l'Institut de Lettres Orientales*, 11, Beyrouth 1959.

Ḫallikân [Ibn], *K. wafayât al-aʿyân wa-anbâ' abnâ' az-zamân* I-II, éd. Bûlâq 1275/1858; éd. Wüstenfeld, Göttingen 1835-43; trad. de Slane, Paris 1838-42 (inachevé).

al-Hamdânî, Abû Muḥ. b. Yaʿqûb, *Ṣifat ǧazîrat al-ʿArab*, éd. Müller, I-II, Leyde 18841-91 (*cf.* A. Sprenger, *Versuch einer Kritik von H.'s Beschreibung der arab. Halbinsel*, in ZDMG 45/1891, 361-94).

Id., *K. al-Iklîl fî ansâb Ḥimyar wa-ayyâm mulûkihâ*, t. VIII, éd. N. A. Fâris, in *Princeton Oriental Texte*, 7/1940; trad. angl. du même, *ib.* 3/1938; éd. du P. Anastase Marie St. Élie, in *The Garett Coll.*, Princeton University, Baġdâd 1931.

Id., *Iklîl min aḫbâr al-Yaman wa-ansâb Ḥimyar*, t. X, éd. Muḥibb ad-Dîn al-Ḫaṭîb, Le Caire, Salafiyya, 1368/1948, 376 p.

Ḥamdûn [Ibn], Kâfî l-Kufât, *K. at-taḏkira fî s-siyâsa wa-l-âdâb al-malakiyya*: *cf.* A. von Kremer, *Beiträge zur Kenntnis der Gesch. und Sitten der Araber vor dem Islam, bearbeitet nach der Teskiret b. H.*, in *Sitzungsb. der Wiener Ak.*, Phil. - hist. Cl., Avril 1851.

Ḥamîdullâh, Muḥ., *Le prophète de l'Islam*, Paris 1959 (*Études Musulmanes*, 7).

Hamilton, L., *Sinaï, the Hedjaz and Soudan*, Londres 1857.

Hanbury, E. H., *History of Ancient Geography* (classical authorities on Arabia from Herodotus to Marian and Procopius), Cambridge 1897.

Handbuch der altarabischen Altertumskunde: I - *Die altarabische Kultur*, Paris-Copenhague-Leipzig 1927 (5 contributions de D. Nielson, Fr. Hommel, N. Rhodokanakis et A. Grohmann; *cf.*, en particulier, ch. I. *Geschichte der Wissenschaft u. Übersicht des Materials* de D. Nielsen et ch. V. *Zur altarabischen Religion*, du même)..

Handbuch der Orientalistik, éd. B. Spuler, I - *Der Nahe und der Mittlere Osten*: 3. Abschnitt: H. Schmökel, *Geschichte des alten Vorderasien*, 1957, XII-342 p.; 4. Abschnitt: *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed.* 2. Lieferung: A. Dietrich, *Geschichte Arabiens vor dem Islam*; F. M. Heichelheim, *Kleinasien, Syrien und Palästina*; G. Widengren, *Mesopotamien in achämenidischer Zeit.*

al-Harawî, Abû l-Ḥasan ʿAlî, *K. al-išârât ilâ maʿrifat az-ziyârât*, éd. Janine Sourdel-Thomine, Institut Fr. de Damas, 1953,30 + 142 p., trad. annotée de la même, *ib.*, Damas 1957, LXIV-231 p., IV cartes.

Hartmann, M., *Die arabische Frage*, in *Der Islamische Orient*, II, Leipzig 1909, X-685 p., in-8o.

Hartmann, R., *Eine arabische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur Ǧafr-Litteratur*, in *Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, Geisteswissenschaft 1, Berlin 1924, 89-116 (étude d'un extr. de *Muḥâḍarat al-abrâr wa-musâmarat al-aḫiyâr* d'Ibn al-ʿArabî, éd. du Caire 1324/1906, I, 197 sqq., complété par le ms. de Berlin 4219).

Id., *Der Sufyânî*, in *Mél. Pedersen*, 1953, 141-157.

Id., *Die Himmelsreise Muḥammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islams*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1928-29, Leipzig-Berlin 1930, 42-65 (tout le vol. est consacré aux Ascensions).

Id., et Helmuth Scheel, etc., *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig, O. Harrassowitz, 1944, X-530 p., in-8o (*Deutsche Orientforschung*).

Hâšimî, ʿAlî al-, *Woman in pre-islamic poetry ..*, Baġdâd, Maʿârif, 1960, 346 p.

Haupt, P., *Assyr. ramku*, « Prist » = *Heb. komer*, in AJSL 32/1915-6, 64-75.

Id., *Heb. kôhên and qahal*, in JAOS 42/1922, 372-75.

Ḥawfî, Aḥ. Muḥ. al-, *al-Mar'a fî l-ʿaṣr al-ǧâhilî*, Le Caire 1956, 580 p., in-8o.

Ḥazm [Ibn], *K. al-fiṣal fî l-milal wa-l-ahwâ' wa-n-niḥal*, éd. du Caire, I-V (en 2 t.), 1317/1899, in-4o; en marge: aš-Šahrastânî, *K. al-milal wa-n-niḥal.*

Hehn J., *Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1913.

Id., *Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im A. T.*, in ZATW 43/1925, 210-25.

Hempel, J., *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, in ZDMG 79/1925, 20-110.

Henneke, M., *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e éd., Tübingen 1924.

Henniger, J., *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, in *Revista do Museu Paulista*, São Paolo, N. S. 4/1950, 389-432.

Id., *Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht*, in *Paideuma* 4/1950, 179-90.

Id., *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten*, in *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, Rome 1956, I, 448-58.

Id., *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten*, in *Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Instituts f. Völkerkunde der Universität Wien* 1929-54, Vienne 1956, 349-68.

Id., *Menschenopfer bei den Arabern*, in *Anthropos* 53/1958, 721-805.

Id., *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, *ibid.* 58/1963, 4377-476.

Heschel, A., *Die Prophetie*, Diss. Kraków 1936 (*cf.* BSOAS 8/1935-7, 1166-7).

Hess von Wyss, J. J., *Aus dem Leben der Beduinen Zentralararabiens*, Zürich 1936.

Id., *Von den Beduinen des inneren Arabiens*: *Erzählungen, Lieder, Sitten und Gebräuche*, Zürich et Leipzig 1938.

Hey, Fr. Oskar, *Der Traumglaube der Antike. Ein historicher Versuch* I, in *Programm des kgl. Realgymnasiums München f. das Schuljahr* 1907-8, München 1908,40 p. (sur les influences orientales, *cf.* p. 17 *sqq*).

Hirschberg, J. W., *Jüdische und Christliche Lehren in vor-und frühislamischen Arabien*, Cracovie 1939 (*Polska Akademia, Mém. de la Commission orientaliste*, 32).

Id., *The sources of Moslem Traditions concerning Jerusalem*, in *Memorial Kowalski* (= *Rocznik Orientalistyczny*, 17/1951-2), 314-50.

Hišâm [Ibn], *Sîra*, éd. Wüstenfeld, I (texte) — II (notes, index ...), Göttingen 1858-60.

Ḥitti, Ph. Kh., *History of the Arabs from the earliest times to the present*, 7e éd., Londres-New York 1960, 822 p., ill., in-8o.

Hoffmann, G., et H. Gressmann, *Teraphim, Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien*, in ZATW 40/1922, 75-137.

HOFMANN, FR., *Das Orakelwesen im Altertum*, 2e éd., Bâle 1881.

HÖFNER, M., *Magische Zeichen aus Südarabien*, in AfO 16/1952-3, 271-86.

HOGARTH, D. G., *The penetration of Arabia, a record of the developpement of Western knowledge concerning the Arabian Peninsule*, Londres 1905.

HOLMA, HARRI, *Die assyrischen Vogelnamen des Omentextes K 3557*, in *Studia Orientalia*, Helsinki, 1/1925, 69-71.

HÖLSCHER, G., *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914.

HOMMEL, FRITZ, *Die Namen der Säugethiere bei den Semiten als Prologomena einer Geschichte der Thiere bei den semitischen Völkern*, Diss. Leipzig 1877.

Id., *Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern*, Leipzig 1879.

Id., *La patrie originaire des Sémites*, in *Atti del IV Congr. Inter. degli Orient.*, Florence 1880, I, 217 *sqq.*

Id., *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, in *Handb. d. klass. Altertumswiss.*, hergg. von Iwan von Müller, III, 1, Munich 1926.

Id., *Orientalische Studien ... Fritz Hommel ...*, I-II, in MVAG 21-22/1916-17.

HOPF, LUDWIG, *Thierorakel und Orakelthiere in alter und neuerer Zeit. Eine ethnologisch-zoologische Studie*, Stuttgart 1888, 271.

HORAPOLLO, *The Hieroglyphics of Horapollo*, transl. by George Boas, in *Bollingen Series*, 23, Londres, Pantheon Books, [1950], 134 p.

HOROVITZ, J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926 (*Studien z. Gesch. und Kultur des islam. Orients*, 4).

Id., *Muḥammeds Himmelfahrt*, in *Der Islam* 9/1919, 159-83.

HOSCHANDER, J., *The Priests and Prophets*, New York 1938.

HOUTSMA, M. TH., *Het Scopelisme en het Steenwerpen te Mina*, in *Versl. en Meded. der kon. Akad. v. Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, 4, 6/Amsterdam 1904, 185-212.

HUART, CL., *Superstitions et rites populaires des Arabes antéislamiques*, Alençon, Laverdose, 1913, 7 p.

HUBER, ANTON, *Über das « Meisir » genannte Spiel der heidnischen Araber*, Inaug. Diss. Leipzig 1883, 62 p.

HUBER, CH., *Journal d'un voyage en Arabie*, Paris 1891.

Huḏaylites [*Dîwân des*], I (H. Bräu, in *Zeitsch. f. Semitistik*, 5-6) ; II (Bajraktarevič, in JA 1923, 59-115 ; *ib.* 1927, 5-94) ; III (J. HELL, *Neue Huḏailiten-Diwâne*, Hanovre 1926 et Leipzig 1933) ; IV (J. KOSGARTEN, *Carmina Hudzailitarum*, Londres 1854) ; V (J. WELLHAUSEN, *Letzter Teil der Lieder der Hudhailiten*, in *Skizzen u. Vorarbeiten*, I, Berlin 1884 ; *cf.* ZDMG 39/1885, 411-80 ; rec.J. Barth, *ib.* 151-64.

HUNGER, J., *Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilinschriften aus Hammurabi-Zeit*, in *Leipziger Semitische Studien*, I, 1/Leipzig 1903, 1-80.

Id., *Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen*, in MVAG 14,3/1909.

ḤUSAYN M., HIDÂYAT, *A treatise on the interpretation of Dreams*, in *Isl. Cult.* 6/1932, 568-85 (trad. angl. d'un traité persan versifié et attribué à Ǧaʿfar aṣ-Ṣâdiq).

al-IBŠÎHÎ, *al-Mustaṭraf fî kull fann mustaẓraf*, I-II, Le Caire 1352/1933 ; trad. G. Rat, I-II, Paris-Toulon 1902.

INOSTRANZEFF, K., *Zur Kritik des Kitâb al-ʾĀîn*, in ZDMG 64/1910, 126-8.

al-IṢFAHÂNÎ, ABÛ L-FARAĞ, *K. al-Aġânî*, I-XX, éd. Bulâq 1285 ; XXI, éd. R. E. Brünnow, Leyde 1883 ; tables alphabétiques par I. Guidi, Leyde 1895/1900 ; éd. Beyrouth, I-XXIII, 1955-61.

JACOB, G., *Altarabischen Beduinenleben*, 2e éd. Berlin 1897 (in *Studien in arabischen Dichtern*, III).

JAMES, E. O., *The Nature and Function of Priesthood*, Londres 1955, 336 p., in-8o.

Id., *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien.* Égypte, Mésopotamie, Asie-Mineure, Syrie, Palestine, Inde, Iran, Égée, Grèce, Méditerrannée. Préf. de G. Conteneau, Paris, Payot, 1960, 316 p., in-8o.

JAMME, A., *La religion sud-arabe préislamique*, in *Histoire des Religions*, Paris, Blond et Gay IV/1947, 239-307.

JASTROW, M. jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I-II, 1-2, Giessen 1905-12.

Id., *The name of Samuel and the stem* שאל, in JBL 19/1900, 82-105.

Id., *Ro'êh and Ḥozêh in the Old Testament*, *ibid.* 28/1909, 42-56.

Id., *Babylonian-Assyrian birth-omens and their cultural significance*, Giessen, Töpelmann, 1914, VI-86 p., in 8o (*Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten*, 14).

JAUSSEN, A., *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, 2e éd. 1948 (*Études Bibliques*).

Id., *Le coq et la pluie dans la tradition palestinienne*, in RB 33/1924, 574-82.

JEAN, CHARLES-F., *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leyde, Brill, 1954-55 (complément au *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* de KOEHLER-BAUMGARTNER).

JEFFERY, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda, Oriental Institute, 1938.

Id., *The Qur'ân as Scripture*, New York 1952 (*cf. The Muslim World* 40/1950, 41-55, 106-134, 185-206, 257-75).

JEPSEN, A., *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, Munich 1934.

JEREMIAS, A., *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 4e éd. complètement refondue, Leipzig 1930.

JEREMIAS, FR., *Semitische Völker in Vorderasien*, *ap.* A. BERTHELOT et EDV. LEHMANN, *Lehrbuch der Religionsgesch.*, I, Tübingen 1925.

JOHNSON, A. R., *The Prophet in Israelite Worship*, in *Expository Times*, 47/1938, 312-19.

Id., *The One and the Many in the Israelitic conception of God*, Cardiff 1943.

Id., *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1944.

JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen 1934 (*Forschung z. Relig. u. Liter. der A. u. N. T.*, N. F., 33).

JONES, J. M. B., *The chronology of the maghâzî — a textual survey*, in BSOAS 19/1957, 240-80.

JONES, SIR WILLIAM, *Discours on the Arabs* (1787), in *Discourses delivered before the Asiatic Society* ... selected und edited by James Elmes, I, Londres 1821.

JONG, H. W. M. DE, *Demonische ziekten in Babylon en Bijbel*, Leyde 1959, XVI-132 p.

JUNG, C. G., *Métamorphoses et symboles de la libido*, tr. fr., Paris, Montaigne, 1928.

Id., *Psychologie de l'inconscient*, trad. du Dr. Rolland Cahen, Genève 1952.

JUNKER, H., *Prophet und Seher in Israel. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine*, Trêves 1927.

KAHLE, P., *Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern in Palästina, in Palästina Jahrbuch* 8/ 1912, 139-82.

KALBÎ [IBN AL-], ABÛ L-MUNḎIR HIŠÂM, *K. al-aṣnâm*, éd. Aḥmad Zakî P., Le Caire 1914 (2e éd., Dâr al-Kutub, 1924) ; éd., introd., trad. allem. et notes par Rosa Klinke-Rosenberger, Thèse Leipzig, 1941, 40-143 p., 1 carte (*Sammlung Orientalischer Arbeiten*, 8) ; trad. ang. N. A. Faris Princeton 1952.

KAMMERER, A., *Pétra et la Nabatène : L'Arabie Pétrée et les Arabes du Nord dans leurs rapports avec la Syrie et la Palestine jusqu'à l'Islam*, I-II, Paris 1930.

KARGE, PAUL, *Rephaim. Die urgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens*, Paderborn, 1917.

KATSH, A. I., *Judaism and Islam. Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries. Suras II and III ...*, New York, University Press, 1954, XXV-265 p., ill. (c. - r. Vajda, in RÉJ 113/1954, 72-73).

KAWAR, IRFAN, *The Arabs in the Peace Treaty of A. D. 561*, in *Arabica* 3/1956, 181-213.

KENNEDY, E. S., *A survey of Islamic Astronomical Tables*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., 46,2/Philadelphie 1956, 58 p., in-4o, 8 fig., 3 tables.

al-KISÂ'Î, ABÛ BAKR, *K. bad' ad-dunyâ wa-qiṣaṣ al-anbiyâ'*, éd. J. Eisenberg, I-II, Leyde 1922-3.

KMOSKÓ, M., *Eine uralte Beschreibung der « Inkubation » (Gudea Cyl.* A VIII, 1-14), in ZA 29/1914-5, 158-171.

KNUDTZON, J. A., *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen hergg.*, Anmerkungen und Register bearbeitet von O. Weber und E. Ebling, I-II, Leipzig 1915 (*Vorderasiatische Bibliothek*, II, 1-2).

KOHUT, ALEXANDER, *Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, in *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, IV, 3/Leipzig 1866, 24-36.

KÖNIG, ED., *Die Zahl Vierzig und Verwandtes*, in ZDMG 61/1907, 913-17.

KOSCHAKER, P., *Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht*, in *Keilschriftrechten*, in ZA 41/1933, 1-89.

KOWALSKI, F., *Zum dem Eid beim alten Arabern*, in *Acta Orientalia* 6/1933, 68-81.

KOWALSKI, T., *Nase und Niesen im arabischen Volksglauben und Sprachgebrauch*, in WZKM 31/1924, 193-218.

KRAČKOVSKY, I., *Contribution à l'histoire des contes arabes sur la ruse féminine*, in *Recueil ... Oldenbourg*, Leningrad 1934, 279-88.

KRAEMER, JÖRG, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, M. Niemeyer, 1959.

KRAUS, F. R., *Texte zur babylonischen Physiognomantik*, Berlin 1939, 35 p., 65 pl. (AfO, *Beiheft* III).

Id., *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, Leipzig 1935 (MVAG 40,2), 107 p.

Id., *Ein Sittenkanon in Omenform*, in ZA 43/1936, 77-113.

KRAUS, P., *Jâbir b. Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I-II, Le Caire 1942-3 (*Mémoires de l'Institut Fr. d'Égypte*, 44-45).

KREHL, LUDOLF, *Über die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig 1863, 93 p.

(étude d'une page de ŠAHRASTÂNÎ, *Milal*, éd. Cureton, 432 ; éd. du Caire, en marge d'IBN ḤAZM, III, 215 *sqq.*).

KREMER, ALFRED VON, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, 2e éd. (reproduisant celle de 1868), Hildesheim, G. Olm, 1961, XII-472 p.

KRISS, RUDOLF, et KRISS-HEINRICH, H., *Volksglaube im Bereich des Islams* : I-*Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960, mit 105 Tafeln, in-8o ; II-*Amulette und Beschwörungen*, 1961, mit 104 Tafeln in-8o.

KROLL, J., *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig-Berlin 1932 (*Studien der Bibliothek Warburg*, 20).

KRUMBACHER, K., *Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches* (527-1453), 2e éd. revisée par A. Eberhard et H. Gelzer, I-II, Munich, 1897 (*Handbuch der klass. Altertumswiss.*, 9) ; réimpression New York, 1958 (*Burt Franklin Bibliographical Series*, 13).

KUNITZSCH, P., *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*, Wiesbaden, 1961.

KUPPER, JEAN-ROBERT, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Thèse Liège 1956 (in *Bibl. de la Faculté de Philol. et Lettres de l'Université de Liège*, 142), Paris, Belles Lettres, 1957, XIX-282 p.

LABAT, R., *Commentaires assyro-babyloniens sur les présages*, Bordeaux 1933.

Id., *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Thèse Paris Lettres 1939 (*Études d'Assyriologie*, 2).

Id., *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Thèse compl. Paris 1939.

Id., *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, I-II, Leyde 1951 (*Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, 7).

Id., *Un calendrier babylonien des Travaux, des Signes et des Mois* (*séries Iqqur Î-puš*), Paris 1965 (*Bibl. de l'École des Hautes Études, IVe Séction*, 121).

LAESSØE, JØRGEN, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bît rimki*, Diss., Copenhague 1955, 114 p., 3 pl., in-8o.

LAGRANGE, J. M., *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd. revue et augmentée, Paris 1905 (*Études Bibliques*).

LAMARE, PIERRE, *Structure géologique de l'Arabie*, Paris-Liège 1936, 64 p., II pl., in-4o.

LAMMENS, H., *Le berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, I : *Le climat, les Bédouins*, Rome 1914.

Id., *Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in BIFAO 17/1919-20, 39-101.

Id., *La cité arabe de Ṭaïf à la veille de l'Hégire*, in MUSJ 8,4/1922, 113-327.

Id., *La Mecque à la veille de l'Hégire*, *ibid.* 9,2/1924, 97-439.

Id., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, *ibid.* 11,2/1926, 39-173.

LANDSBERGER, B., *Das « gute Wort »*, in MAOG 41/1928-9, 294-321.

Id., *A fragment of a series of ritualistic Prayers to astral Deities on the series of divination*, in RA 12/1915, 189-92.

Id., *Semitic [Mythology]*, in *The mythology of all races*, V, Boston 1931.

Id., *Philological Note : Maḫḫû, not Magus*, in JRAS 1932, 391-2.

Id., *Babylonian and Hebrew Demonology with reference to the supposed borrning of Persian Dualism in Judaism and Christianity*, *ibid.* 1934, 45-56.

LECOMTE, G., *Ibn Qutayba. L'homme, son œuvre et ses idées*, Thèse Lettres, Paris 1965.
LEEMANS, W. F., *Foreign trade in the Old Babylonian period as revealed by texts from Southern Mesopotamia*, Leyde 1960, VIII-196 p., 9 facs., 2 cartes (*Stud. et Doc. ad jura Or. ant. pertinentia*, 6).
LEFÉBURE, E., *Le miroir d'encre dans la magie arabe*, in *Rev. Afr.* 49/1905, 205-227.
LEHMANN, ED., *Nichtsemitisches Heidentum und Islam*, in *Theolgischer Jahresbericht*, 21/1902, 56-86.
LEVI DELLA VIDA, G., *Storia e religione nell'Oriente semitico*, Rome 1924, VIII-155 p.
Id., *Les livres des chevaux* (d'Ibn Hišâm al-Kalbî, Muḥ. b. al-Aʿrâbî...), Leyde 1928, LIV-141, III pl. (*Publ. de la Fondation de Goeje*, 8)
Id., *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*, Paris 1938.
Id., *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, I-II, Rome 1956, 508, 624 p. (*Publicazioni dell'Istituto per l'Oriente*, 52).
LÉVY, Is., *Cultes et rites dans le Talmud*, in RÉJ 43/1901, 183-205.
LÉVY-BRUHL, *Mythologie primitive*, Paris 1935.
Id., *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938.
LEWIS, B., *The Arabs in History*, Londres-New York, 1954 ; trad. fr., Bruxelles, Office de Publicité, 1958, 193 p. ill. (*collections Lebègue et Nationale*, 124).
Id., *The Origins of Ismâʿîlism*, Cambridge 1940.
LEXA, F., *La magie dans l'Égypte ancienne de l'ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, I-III, Paris 1925.
LICHTENSTÄDTER, ILSE, *Women in the Aiyâm al-ʿArab*, Londres 1935.
Id., *Folklore and fairy-tale motifs in early Arabic Literature*, in *Folklore* 51/1940, 195-203.
LIEBRECHT, F., *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, 522 p. (Recueils d'art. publiés dans plusieurs revues).
LITTMANN, E., *Sternensagen und Astrologisches aus Nord-Abessinien*, in ARW 2/1908, 331-34.
Id., *Über die Ehrennamen und Neubenennungen der islamischer Monate*, in *Der Islam* 8/1918, 228-36.
Id., *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten*, herg., übers. und erl. von Enno Littmann, Leipzig, O. Harrassowitz, 1950, 114 p. (*Sammlung Orientalistischer Arbeiten*, 19).
LODS, A., *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris 1930 (*L'Évolution de l'Humanité*, 26).
Id., *Les Prophètes d'Israël*, Paris 1935.
LOEB, E. M., *The Blood Sacrifice complex*, Menasha 1923.
Id., *Tribal initiations and secret Societies*, in *Publ. in American Archaeol. and Ethnol.*, 25,3/Berkeley 1929, 249-88 (University of California).
LÖW, EMMANUEL, *Die Finger in Litteratur und Folklore der Juden*, in *Gedankenbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann*, hergg. von M. Braun und F. Rosenthal, Breslau 1900, 61-85.
LUTZ, H. L. F., *Plaga septentrionalis in Sumero-Akkadian Mythology*, in *Semitic and Oriental Studies presented to William Popper*, Berkeley 1951, 297-310.

al-MAʿARRÎ, ABÛ L-ʿALÂ' *Risâlat al-ġufrân*, éd. Bint aš-Šâṭi', Le Caire 1951 (*Daḫâ'ir al-ʿArab*, 4) ; trad. fr. de M. - S. Meïssa, Paris, Geuthner, 1932.

MACDONALD, D. B., *The developpement of the idea of spirit in Islam*, in *Moslem World* 32, 1-2/janv-avril 1932 ; *Acta Orientalis* 9/1931, 307-51.
Id., *Wahm in Arabic and its cognates*, in JRAS 1922, 505-21.
MACKENSEN, RUTH S., *Arabic Books and Libraries in the Umaiyad Period*, in AJSL 53/1936, 245 *sqq.* ; 54/1937, 239 *sqq.* ; 55/1938, 41 *sqq.* ; 56/1939, 149-57 (Supplementary Notes).
MADER, E., *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Fribourg-en-Brisgau 1909 (*Biblische Studien*, 14, 5-6). —
al-MAĠRÎṬÎ [PSEUDO-], ABÛ MASLAMA, *Ġâyat al-ḥakîm wa-ḥaqq an-natîǧatayn bi-t-taqdîm*, éd. Ritter, Leipzig 1933 (in *Studien der Bibliothek Warburg*, 12) ; trad. allem. par H. Ritter et M. Plessner, sous le titre de « *Picatrix* ». *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrîṭî*, Londres 1962 (*Studies of the Warburg Institute*, 27). Sur cet écrit, *cf.* H. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1/1921-22, 95-124.
MAÏMONIDE, *Le Guide des Égarés*, trad. fr. par S. Munk, I-II, Paris 1856-61 ; trad. angl. par S. Pinès, avec introduction de L. Strauss, 1963, CXXIV-658 p.
MAISLER, B., *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnologie Syriens und Palästinas*, I, Giessen 1930 (*Oriental Seminar Giessen*, 2).
MANẒÛR [IBN], ABÛ L-FAḌL ĞAMÂL AD-DÎN, *Lisân al-ʿArab*, I-XX, Bûlâq 1300/1882.
MARÇAIS, G., *cf. s.* DIEHL, CH.
MARÇAIS, W., *L'euphémisme et l'antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie*, in *Or. Stud. Th. Nöldeke*, I, 425-38.
Id., *Nouvelles observations sur l'euphémisme dans les parlers arabes maghribins*, in *Mél. Isidore Lévy*, in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 13/Bruxelles 1955, 331-98.
MARCY, G., *Origine et signification des tatouages de tribus berbères*, in RHR 102/1930, 13-66.
MARGOLIOUTH, D. S., *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam*, Londres 1924, 87 p., in-8° (*The Schweich Lectures*, 1921).
MASSÉ, H., *Croyances et Coutumes persanes, suivies de contes et chansons populaires*, I-II, Paris, G. P. Maisonneuve, 1938 (*Les Littératures Populaires de Toutes les Nations*, N. S., 6).
MASSIGNON, L., *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâṭima*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1955, 35 p., ill.
Id., *Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane*, in *Eranos-Jahrbuch* 12/1945 (= *Festgabe für C. G. Jung*), 241-51.
al-MASʿÛDÎ, ABÛ L-ḤASAN, *Murûǧ aḏ-ḏahab*, éd. et trad. Barbier de Meynard et (pour les trois premiers vol.) Pavet de Courteille, I-IX, Paris 1861-77 ; nouvelle éd. (I, Beyrouth, sous presse) et trad. (I, Paris 1962) par Ch. Pellat.
MAUCHAMP, ÉMILE, *La sorcellerie au Maroc*, Paris s. d.
MAUPOIL, B., *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris 1943, XXXVI-688 p., 33 fig., VIII pl. (*Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris*, 42).
Id., *Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey*, Thèse Paris 1943.
MAXWELL, J., *La divination*, Paris 1927 (*Bibl. de Philosophie Scientifique*, 182).
MAY, H. G., *The Ark - a miniature Temple*, *ibid.* 52/1936, 215 *sqq.*
Id., « *Ephod* » *and* « *Ariel* », *ibid.* 56/1939, 44-69.

Id., *Pattern and Myth in the Old Testament*, in *The Journal of Religion, University of Chicago*, 21/1941, 285-99.

al-Maydânî, *Maǧma' al-amṯâl*, éd. et versification par Ibr. b. 'Alî al-Aḥdab, I-II, Beyrouth, Impr. Catholique, 1312/1894.

Meek, J. - T., *Hebrew Origins*, New York-Londres 1936.

Meinertzhagen, R., *Birds of Arabia*, Londres 1954 (rec. L. Thomson, in *Nature* 175/1955, 1055).

Meissner, B., *Babylonien und Assyrien*, I-II, Heidelberg 1920-25 (*Kulturgeschichte Bibliothek*, R. 1: 3-4).

Mendelsohn, I, *Guilds in Babylonia and Assyria*, in JAOS 60/1940, 68-72.

Id., *Guilds in Ancient Palestine*, in BASOR 80/1940, 17-21.

Mercier, L., *La parure des cavaliers* (= *Ḥulyat al-fursân de* 'Abd ar-Raḥmân b. Huḏayl al-Andalusî), I (texte) - II (trad.), Paris 1922-4.

Merx, A., *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques*, in *Florilegium Melchior de Vogüié*, Paris 1909, 427-44.

Merz, E., *Die Blutrache bei den Israeliten*, Leipzig 1916.

Meyer, Ed., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, mit Beiträgen von B. Luther, Halle 1906.

Id., *Histoire de l'Antiquité*, III : *La Babylonie et les Sémites jusqu'à l'époque cassite*, traduit de l'allemand, Paris 1926.

Meyer, Heinrich, *Die mandaïsche Lehre vom göttlichen Gesandten*, Kiel 1929.

Mlaker, K., *Die Hierodulenlisten von Ma'în nebst Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie*, Leipzig 1943, 127 p., in-8° (*Sammlung Orientalischer Arbeiten*, 15).

Monteil, Ch., *La divination chez les Noirs de l'Afrique Occidentale française*, in *Bull. du Com. d'Ét. Hist. et Scient. de l'A.O.F.*, 14/Paris 1931 (tiré-à-part, Larose 1932, 82-95, 108).

Montgomery, James A., *Arabia and the Bible*, Philadelphie 1934.

Id., *Arabic Names in I and II Kings*, in *The Moslem World* 13/1941, 266-7.

Morgenstern, J., *The etymological history of the three Hebrew synonyms for « to dance » : ḤGG, HLL and KRR and their cultural significance*, in JAOS 36/1916-7, 321-32.

Moritz, B., *Arabien : Studien zur physikalischen und historischen geographie des Landes*, Hanovre 1923.

Moscati, S., *Histoire et civilisation des peuples sémitiques*, trad. fr. revue et mise à jour par l'auteur, Paris, Payot, 1955, 238 p. (*Bibl. Historique*).

Id., *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche gente semitiche in Siria e Palestina*, Rome 1956 (*Università di Roma, Studi Orientali* ..., 4), 140 p., V pl.

Id., *The Semites in ancient history. An inquiry into the settelment of the Beduin and their political establishment*, Cardiff, University of Wales P., 1959, 142 p. ill.

Id., *The face of the Ancient Orient*, translated from Italian original, Londres, Routledge, 1960, XVI-328, 32 pl., 5 ill.

Id., *Lezioni di Linguistica Semitica*, Rome 1960, 191 p. (*Centro di Studi Semitici, Sussidi didatici*, 1).

Moubarac, Y., *Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958 (*Études Musulmanes*, 5), 205 p., n-8°

Id., *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique*, in *Le Muséon* 68/1955, 93-135, 325-368 ; tiré-à-part Louvain 1955, 86 p.

Id., *Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam. Éléments de bibliographie et lignes de recherches*, in RÉI 1955 et 1957 ; tiré-à-part, Paris 1957, 118 p.

Mourad, Y., *La physiognomonie arabe et le Kitâb al-firâsa de Fakhr al-Dîn al-Râzî*, thèse compl. Paris 1939.

Muǧâwir [Ibn al-], *Târîḫ al-mustabṣir*, éd. Löfgren, I-II, Leyde 1951-54.

Musil, Alois, *Arabia Petrea*, I-II, 1-2, Vienne 1907-1908.

Id., *Arabia Deserta*, New York 1927 (*Oriental Explorations and Studies*, 2).

Id., *The manners and customs of the Rwala bedouins*, New York 1928.

Id., *Northern Neǧd*, New York 1928.

Id., *Northern Ḥiǧâz*, New York 1926.

Id., *Palmyrena*, New York 1928.

Muss-Arnolt, W., *The Urim and Thumim. A suggestion as to their original nature and significance*, in AJSL 16/1899-1900, 193-224.

Nadîm [Ibn an-], Abû l-Faraǧ Muḥ. b. Isḥâq, *K. al-fihrist*, éd. Flügel, (achevé après sa mort par J. Rödiger et A. Müller), Leipzig 1871-2.

an-Naǧîramî, Abû Isḥâq Ibr., *K. aymân al-'Arab*, éd. avec introd. par Charles D. Matthews, in JAOS 58/1938, 615-37.

Nagy, A., *Sulle opere di Ja'qûb Ben Isḥâq al-Kindî*, in *Rend. Accad. dei Lincei*, Cl. Sc. Mor., Stor. e Filol., ser. V, t. 4/1895, 157-73.

an-Nahrawâlî, Quṭb ad-Dîn, *K. al-i'lâm bi-a'lâm bayt Allâh al-ḥarâm*, éd. Wüstenfeld, in *Die Geschichte und Beschreibung der St. Mekka*, III, Leipzig 1857.

Nallino, Carlo Alfonso, *Sulla costituzione delle tribù Arabe prima dell' Islamismo*, in *Nuova Anthologia* 131/1893, 614-37.

Id., *Raccolta di scritti editi e inediti* ... a cura di Maria Nallino, I-VI, Rome 1939-48 : III-*Storia dell'Arabia preislamica* ... (1941) ; V - *Astrologia, astronomia* ... (1944).

Naster, P., *L'Asie-Mineure et l'Assyrie aux* VIII[e] *et* VII[e] *siècles avant J. - C. d'après les annales des rois assyriens*, Louvain 1938 (*Bibl. du Muséon*, 8).

Nau, F., *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, Paris 1933 (*Cahiers de la Société Asiatique*, 1).

Nebesky, R. de, et Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibeten protective Deities*, La Haye, Mouton and Co., 1956, XV-666 p., 20 pl., 25 fig.

Negelein, J. von, *Der Traumschlüssel der Jaggadeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik*, Giessen, 1912 (*Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten*, XI, 4) ; rec. de Winternitz, in WZKM 26/1912, 403-4.

Nevskij, N., *La figuration de l'arc-en-ciel sous forme d'un serpent céleste*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 367-98.

Niebuhr, Carlsen, *Description de l'Arabie d'après des observations et recherches faites dans le pays même*, I-II, Paris 1779 *sqq.* (paru en allem. en 1772 ; trad. angl. 1792).

Nielsen, Ditlef, *Der Dreieinige Gott in religionshistorischen Beleuchtung* : I — *Die drei göttlichen Personen*, Copenhague-Berlin-Londres 1922 ; II — *Die drei Naturgottheiten*, Copenhague 1942.

NILSSON, M. P., *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, in ARW 30/1933, 141-73.

NÖLDEKE, TH., *Die Schlange nach arabischen Volksglauben*, in *Zeitsch. f. Völkerpsych.* 1/1860, 412-6.

Id., *Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg 1910.

Id., *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg 1910.

Id., *Zur Ethnographie Arabiens*, in ZDMG 23/1869, 296-8 (sur O. BLAU, *Die Wanderung der sabäischen Völkerstämme im 2. Jahrhundert n. Chr. nach arabischen Sagen und Ptolemaeus, ib.* 22/1868, 654-73 ; *cf. ib.* 24/1870, 227-9.

Id., *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag* ..., I-II, Giessen 1906.

Id., FR. SCHWALLY, G. BERGSTRÄSSER et O. PRETZL, *Geschichte des Qorans*, 2e éd., Leipzig 1909-38 ; réimpr. photomécan., Hildesheim, G. Olms, 1961 (3 vol. en 1 vol.).

NÖTSCHER, FR., *Die Omen-Serie Šumma âlu ina mêlê šakin* (CT 38-40), in *Orientalia*, Serie Prior, 31/1928, 78 p. ; 39-42/1929, 247 p. ; 51-54/1930, 243 p.

NOUGAYROL, J., *Conjuration ancienne contre Samana*, in AO 17,2/1949, 213-26.

Id., *Aleuromancie babylonienne*, in *Orientalia* 32/1963, 381-6.

an-NUWAYRÎ, ŠIHÂB AD-DÎN, *Nihâyat al-arab fî funûn al-adab*, I-XVIII, ..., Le Caire, Dâr al-Kutub, 1923-55 ...

NYBERG, H. S., *Bemerkungen zum « Buch der Götzenbilder » von Ibn al-Kalbî*, in *DRAGMA Martino P. Nilsson dedicatum*, Lund 1939, 346-66 (*Skrifter utg. av Svenska institutet i Rom, Ser.* 2 : 1/1939).

Id., *Die Religionen des alten Iran.* Deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig 1938 (MVAG, 43).

NYSTRÖM, SAMUEL, *Beduinentum und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten-Testament*, Inaug. Diss., Lund 1946, 232 p. (c. - r. de Dhorme, in *Symbolae Biblicae Upsalienses*, 12/1950, 36-41).

OBBINK, H. T., *The forms of prophetism*, in HUCA 14/1939, 23-28.

OBERMANN, J., *Islamic Origins*, in *The Arab Heritage*, éd. par N. A. Faris, Princeton [1944] 1946, 58-120.

OESTERLY, W. O. E., *The sacred Dance. A study in comparative Folklore*, Cambridge 1923.

Id., *Sacrifices in Ancient Israel. Their Origin, Purposes and Developement*, Londres 1937.

OLDENBURG, S. F., *Recueil d'articles publié à l'occasion du cinquantenaire d'activité scientifique et publique de S. F. Oldenburg par l'Académie des Sciences de l' URSS*, Leningrad 1934, 642 p. (en russe) ; c. - r. de B. Nikitine, in JA 226/1935, 337.

O'LEARY, E. DE LACY, *Arabia before Muḥammed*, Londres 1927.

Id., *Arabic Thought and its place in history*, nouv. éd., Londres 1939.

OLINDER, G., *The Kings of Kinda of the family of Akil-el-Mirâr*, Londres 1927.

OPITZ, K., *Die Medizin im Koran*, Stuttgart 1906.

OPPENHEIM, A. LEO, *The interpretation of dreams in the ancient Near East*, with a translation of a Assyrian Dream-Book, in *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., 46,3/1956, 179-373 ; trad. fr. par J. M. Aymard, Paris, Horizons de France, 1959, 210 p.

Id., *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilisation*, Chicago-Londres 1964, 433 p., in-8o.

Id., *Zur keilschriftlichen Omenliteratur*, in *Orientalia*, N. S., 5/1936, 199-228.

Id., *Was bedeutet ari in den hurritischen Personennamen ?*, in *Rev. Hittite et Asianique* 4/1936, 58-68.

OPPENHEIM, M. FREIHER VON, *Die Beduinen*, III : *Die Beduinenstämme in Nord u. Mittelarabien und in ʿIrâk*, rev. et publ. par W. Caskel (1ère partie), Wiesbaden 1952, VIII-171 p.

O'SHAUGNESSY, TH., *The koranic concept of the world of God*, Rome 1948 (*Biblica et Orientalia*, 11).

Id., *The developement of the meaning of spirit in the Koran*, Rome 1953 (*Orientalia Christiana Analecta*, 139).

OSIANDER, E., *Studien über die vorislamischen Religion der Araber*, in ZDMG 7/1853, 463-505.

OSTERREICH, T. K., *Possession demoniacal and other*, Londres 1930.

OUDENRIJN, M. A. VAN DEN, *De vocabulis quibusdam termino* נכריא *synonymis*, in *Biblica* 6/1925, 294-34.

OWEN, CHARLES A., *Arabian wit and wisdom from Abû Saʿîd al-Ābî's Kitâb Nathr al-Durar*, in JAOS 54/1934, 240-75 (Diss. Yale).

PAGLIANO, G., *La famiglia presso gli Ebrei e altri popoli semitici*, Rome 1952, 172 p.

PALGRAVE, W. G., *Narrative of a year's Journey through Central and Eastern Arabia* (1862-63), Londres et Cambridge, 1865 ; trad. fr., I-II, par E. Jouveaux, Paris, Hachette, 1866.

PANGRITZ, W., *Das Tier in der Bibel*, Münich-Bâle, 1963, 174 p.

PARET, R., *Die legendäre Maghâzî-Litteratur*, Tübingen 1930.

Id., *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tübingen 1950 (*Philosophie und Geschichte*, 70).

Id., *Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam*, in *West-östliche Abhandlungen R. Tschudi*, Wiesbaden 1954, 147-153.

PARMELEE, A., *All the birds of the Bible*, Leyde 1960, 279 p. ill.

PATON, L. B., *Survivals of primitive Religion in moderne Palestine*, in *The Annual of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem*, 1/1920, 50-65.

PAULY, AUGUST FRIEDRICH et GEORG WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 *sqq.*

PAUTZ, OTTO, *Mohammed's Lehre von der Offenbarung quellenmässig dargestellt*, Leipzig 1898.

PEDERSEN, J., *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen* ..., Strasbourg 1914 (*Studien z. Gesch. u. Kultur des islamischen Orients*, 3).

Id., *The Ṣâbians*, in *A vol. of Or. St. presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, 383-91.

Id., *Israel, its life and culture*, I-IV, Londres-Copenhague 1926-40.

Id., *The Islamic preacher : wâʿiẓ, mudhakkir, qâṣṣ*, in *I. Goldziher Memorial Vol.* I, Budapest 1948, 226-51.

Id., *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Hauniae 1953, XVII-390 p.

PEAKE, R. S., *The Roots of Hebrew Prophecy and Jewish Apocalyptic* in *Bulletin of the John Rylands Library* 7/1922-23, 233-55.

PELLAT, CH., *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧâḥiẓ*, thèse Lettres Paris 1953.
Id., *Le traité d'astronomie pratique d'Ibn Qutayba*, in *Arabica* 1/1954, 84-88.
Id., *Dictons rimés, anwâ' et mansions lunaires chez les Arabes*, *ibid.* 2/1955, 17-41.
Id., *Essai d'inventaire de l'œuvre ǧâḥiẓienne*, *ibid.* 3/1956, 147-180.
PERITZ, I. J., *Woman in the Ancient Hebrew Cult*, in JBL 17/1898, 111-148.
PERRON, A., *Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme*, Paris-Alger 1858.
Id., *La Médecine du Prophète*, Paris-Alger 1860 (= trad. d'*al-Manhaǧ as-sawî wa-l-manhal ar-rawî fî ṭ-ṭibb an-nabawî* de ǦALÂL AD-DÎN AS-SUYÛṬÎ, lithogr. du Caire 1287/1870 ; extrait de la *Gazette Médicale de l'Algérie*).
PHILBY, H. ST. J. B., *Das geheimnisvolle Arabien. Entdeckung und Abenteuer*, mit 71 Einschaltbildern ..., I-II, Leipzig 1925, 365, 320 p. (rec. Braunlich, in OLZ 1928, 242-8).
Id., *The background of Islam. Being a sketch of Arabian History in Pre-Islamic Times*, Alexandrie 1947.
Id., *Arabian Highlands*, Londres 1950.
Id., *The Land of Midian*, Londres, Benn, 1957, 286 p., ill.
PHILLIPS, W., *Qataban and Sheba. Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia*, Londres 1955, 335 p., ill., 3 cartes.
PIRENNE, J., *La Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe*, Paris 1955.
Id., *Le Royaume sud-arabe de Qatabân et sa datation d'après l'archéologie et les sources classiques jusqu'au Périple de la Mer Erythrée* ... avec contribution d'André Maricq ..., Louvain 1961, XV-248 p., ill. XII pl. (*Bibl. du Muséon*, 48).
POCOCKE, ED., *Specimen historiae Arabum sive Gregorii Abul-Farajii Malatiensis de origine et moribus Arabum*, Oxford 1650.
POLIAK, A. N., *L'arabisation de l'Orient sémitique*, in RÉI 1938, 35-63.
Id., *The history of the Arabs*, Jérusalem 1945 (hébreu).
PRESS, R., *Das Ordal im alten Israel*, Diss. Giessen 1933.
PRINZ, HUGO, *Altorientalische Symbolik*, Berlin 1915.
PROCKSCH, O., *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr*, in *Leipziger Studien aus dem Gebiete der Geschichte*, hersg. von G. Buchholz, K. Lamprecht, E. Marcks, G. Seeliger, V, 4/Leipzig 1899 (thèse).
PTOLÉMÉE, CL., *Apotelesmatica* (III,1), éd. F. Boll (†) et AE. Boer, in *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig 1940, 213 p., in-12°.

al-QALQAŠANDÎ, *Ṣubḥ al-a'šā fî ṣinâ'at al-inšâ'*, I-XIV, éd. du Caire 1331-38/1912-19.
Id., *Nihâyat al-arab fî ma'rifat qabâ'il al-'Arab*, refait en 1814 par ABÛ L-FAWZ AS-SUWAYDÎ sous le titre de *Sabâ'ik aḏ-ḏahab fî ma'rifat qabâ'il al-'Arab*, éd. Baġdâd 1332/1913.
al-QALYÛBÎ, ŠIHÂB AD-DÎN, *The book of anecdotes, wonders, marvels, pleasenteries, rarities, useful and precious extracts* (= *Nawâdir al-Q.*), éd. W. Nassau et Kabir al-Dîn Mawlawi, Calcutta 1856 ; *cf.* O. RESCHER, *Die Geschichten und Anekdoten aus Q.'s Nawâdir und Schirwânî's Nafaḥât al-Jemen* Stuttgart 1920.
QARDÂḤÎ, ǦIBRÂ'ÎL, *al-Lubâb* (Dictionnaire syriaque-arabe), I-II, Beyrouth, Impr. Catholique, 1887-91.
al-QAZWÎNÎ, ZAKARIYYÂ B. MUḤ., *'Aǧâ'ib al-maḫlûqât* (I) *wa-âṯâr al-bilâd* (II), éd. Wüstenfeld, I-II, Göttingen 1848-9, 451, 481 p.

al-QIFṬÎ, ABÛ L-ḤASAN, *Târîḫ al-ḥukamâ'*, éd. J. Lippert (auf Grund der Vorarbeiten A. Müller), Leipzig 1903, 444 p. + index.
QUATREMÈRE, E. M., *Les asiles chez les Arabes*, in *Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres*, 15,2/Paris 1842, 307-48.
QUINCKE, G., *Zur babylonischen Becherwahrsagung*, in ZA 18/1904-05, 223-7.
al-*Qur'ân*, éd. du Caire (Maktabat al-Qâhira) ; trad. R. Blachère, avec notes, glossaire et index, Pais 1957 ; *cf. Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, 3-5/1947-50.
al-QUŠAYRÎ, ABÛ L-QÂSIM 'ABD AL-KARÎM, *ar-Risâla al-Qušayriyya fî 'ilm at-taṣawwuf*, éd. Bûlâq 1284/1867-8 ; *cf.* R. HARTMANN, *Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums, mit Übersetzungs-Beilage und Indices*, Berlin 1914 (*Türkische Bibliothek*, 18).
QUTAYBA [IBN], ABÛ MUḤ. 'ABDALLÂH B. MUSLIM, *K. al-ma'ârif*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1850.
Id., *'Uyûn al-aḫbâr*, éd. partielle de Brockelmann, I-IV, in *Semitischen Studien*, 18, Weimar-Strasbourg 1898-1908 (*cf.* Brockelmann, in RAAD 14/111-126 ; éd. complète du Caire, I-XII, 4 vol., 1925-30 ; *cf.* introd. et index au vol. IV.
Id., *K. al-anwâ'*, éd. Muḥ. Ḥamidullah et Ch. Pellat, Ḥaydarâbâd-Deccan 1375/1956, 208 p., in-8°.
Id., *K. al-'Arab wa-'ulûmihâ* (sur les var. de ce titre, *cf.* LECOMTE, *Ibn Qutayba*, 109-11), éd. partielle par Ǧamâl ad-Dîn al-Qâsimî, in *al-Muqtabas*, IV, 657-68 et 721-35 ; Muḥ. Kurd 'Alî en publia un morceau dans *Rasâ'il al-bulaġâ'*, Le Caire 1331/1913, 269-95 ; 2e éd. 1325/1946, 344-77.
Id., *K. al-maysir wa-l-qidâḥ*, éd. Muḥibb ad-Dîn al-Ḫaṭîb, Le Caire 1343/1924, 173 p. (*cf.* contenu *ap.* LECOMTE, *op. cit.*, 128-30).

RABIN, CHAIM, *Ancient West Arabian: A study of the dialects of the Western Highlands of Arabia in the sixth and seventh centuries*, Londres, Taylor's Foreign Press, 1951, XIV-226 p., 20 cartes (c.-r. J. Fück, in *Isl. Quarterly*, I/1954, 60-2).
Id., *The Beginnings of Classical Arabic*, in *Studia Islamica* 4/1955, 19-38.
RÂĠIB PÂŠA, MUḤ., *Safînat ar-râġib wa-dafînat al-maṭâlib*, Bûlâq 1282/1865-6.
RAHMAN, R., *Prophecy in Islam*, Londres 1958.
RANSOME, H. M., *Sacred Bee in ancient times and folklore*, Londres 1937.
RÄSÄNEN, MARTIN, *Wahrsagung und Verblösung mit Pfeil und Bogen*, in *Mél. Z. V. Togan*, Istanbul 1950-55, 273-7.
RASMUSSEN, J. L., *Additamentum ad Historiam Arabum ante Islamismum excerpta ex Ibn Nabatah, Nuveirio atque Ibn Koteibah* (texte ar. et trad. latine), Hauniae 1821.
RASWAN, C. R., *Mœurs et coutumes des Bédouins*, trad. de l'anglais, Paris, Payot, 1936.
Id., *Au pays des tentes noires*, trad. de l'anglais par G. Montadon, Paris 1936.
RATHJENS, CARL, *Die Pilgerfahrt nach Mekka*, Hamburg 1948.
Id., *Kulturelle Einflüsse in Südwest-Arabien von den ältesten Zeiten bis zum Islam*, in *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I, 1/Heidelberg 1950, 1-42, I-III pl. (avec bibliographie).
Id., *SABEICA. Berichte über die archaeolog. Ergebnisse* ..., I-II, Hamburg 1953-55 (*Mitt. Mus. Völkerkunde*, 24).
Id., et H. VON WISSMANN, *Vorislamische Altertümer*, Hamburg 1932.
REINACH, S., *Cultes, mythes et religions*, I-V, Paris 1905-23.

Reinfried, H., *Bräuche bei Zauber und Wunder bei Buchari*, Freiburger Diss., Karlsruhe 1915.

Rescher, O., *Über fatalische Tendenzen in den Anschauungen der Araber*, in *Der Islam* 2/1911, 337-44.

Rinaldi, G., *Oracoli amorriti*, in *Aevum* 28/1954, 1-9.

Ringgren, H., *Studies in Arabian Fatalism*, in *Acta Universitatis Upsaliensis*, 1955, 2, 226 p.

Ritter, H., *Studien zur Geschichte der islamischen Frommigkeit*, II : *Die Anfänge der Ḥurûfisekte*, in *Oriens* 7/1954, 1-54.

Robert, F., *Les noms des oiseaux en grec ancien*, Thèse Neuchâtel, 1911.

Robinson, T. H., *Studies in Old Testament prophecy presented to Prof. T. H. Robinson*, Edinburgh 1950.

Rodinson, M., *Considérations sociologiques sur les origines de l'Islam*, comm. du 9. VI. 56, Institut Fr. de Sociologie, Paris 1957.

Id., *Mahomet et les origines de l'Islam*, in *Les Cahiers rationalistes*, 164/1957, 173-200.

Roeder, Günther, *Volksglaube im Pharaonenreich*, Stuttgart, 1952, 273 p., in-8° ill.

Rosenberg, Alfons, *Weisheit des Talmud. Mystische Texte und Traumdeutungslehre*, Munich-Planegg, 1955, 135 p., in-12°.

Rosenthal, Fr., *Humor in early Islam*, Leyde, Brill, 1956, 154 p., ill.

Rossell, W. H., *A Handbook of Aramaic Magical Texts*, in *Shelton Semitic Series*, 2/1953, 153 p.

Rowley, H. H., *Wisdom in Israel and in the ancient Near East, presented to H. H. Rowley* ..., ed. by M. Noth and D. W. Thomas, Leyde 1955, XIX-301 p. (*Supplements to VT*, 3).

Ruska, J., *Arabische Alchemisten* : I-*Chalid ibn Jazid ibn Muʿawija* ; II : *Ğafar Alṣadiq, der sechste Imam.* Mit einer Nachbildung der Handschrift Gotha A. 1292 (Haleb 338) ..., in *Akten der von-Pertheim-Stiftung, Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwiss.*, Heidelberg 1924, 56, 129 p.

Id., *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Litteratur*, Heidelberg 1926 (*Institut f. Gesch. der Naturwiss.*, 4).

Ryckmans, G., *Les religions arabes préislamiques*, 2e éd. 1953, 65 p. (*Bibl. du Muséon*, 26/1951) ; *cf.* Quillet, *Hist. Générale des Religions*, IV, Paris 1947, 307-22 (rec. Dhorme, in RHR 133/1947-8, 34-48 = *Recueil Éd. Dhorme*, 736 *sqq.*) ; 2e éd., Paris 1960, II, 199-228.

Id., *Rites et croyances préislamiques en Arabie méridionale*, in *Le Muséon* 55/1942, 165-76 (extrait in CRAIBL 1942, 232-4).

Ryckmans, J., *L'institution monarchique en Arabie méridionale*, Louvain 1952 (*Bibl. du Muséon*, 28).

Id., *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*, Istanbul 1956, 24 p., 4 pl., 1 carte (*Publ. de l'Institut néerlandais d'Histoire et d'Archéologie d'Istanbul*, 1).

Saarisalo, A., *Arabic Tradition and Topographical Research*, in *Studia Orientalia Societas Orientalis Fennica*, 17,3/Helsinki 1952, 24 p.

Sachs, A. J., *Babylonian Horoscopes*, in JCS 6/1952, 49-75 (comp. Laroche, in *Rev. Hittite et Asianique* 62/1958, 23).

Saʿd [Ibn], *K. aṭ-ṭabaqât al-kabîr*, éd. Sachau ..., I-IX, Leyde 1905-1940.

Šahîd [Ibn] al-Andalusî, Abû ʿÂmir, *Risâlat at-tawâbiʿ wa-z-zawâbiʿ*, éd. Buṭrus al-Bustânî, Beyrouth, Ṣâdir, 1951, 213 p.

aš-Šahrastânî, ʿAbd al-Karîm, *K. al-milal wa-n-niḥal*, éd. W. Cureton, I-II, Londres 1942-46 (rééd. Leipzig 1923) ; éd. du Caire en marge d'Ibn Ḥazm (voir ce nom) ; éd. M. F. Badrân, Le Caire, Impr. al-Azhar, 1950, 673 p.

Ṣâʿid [Ibn] al-Qurṭubî, Abû l-Qâsim, *K. at-taʿrîf bi-ṭabaqât al-umam*, éd. L. Cheikho, in *al-Mašriq* 1911 ; tiré-à-part, 1912 ; trad. fr. de R. Blachère, *Livre des catégories des nations*, trad. avec notes et index, précédé d'une introd., Paris 1935 (*Publ. de l'Institut des Hautes Études Marocaines*, 28). *Cf.* R. Blachère, *Une source de l'histoire des sciences chez les Arabes*, in *Hespéris* 8/1928, 357-61.

Sainte-Fare Garnot, J., *Défis au destin*, in BIFAO 59/1960, 1-28.

Saintyves, P., *L'éternuement et le bâillement dans la magie, l'ethnographie et le folklore médical*, Paris, E. Nourry, 1921.

Id., *En marge de la légende dorée ; songes, miracles et survivances*, Paris 1931.

Salzberger, B. G., *Die Salomosage in der semitischen Literatur* I-*Salomo bis zu Höhe seines Ruhmes*, Heidelberger Diss., Berlin 1907 ; II- *Salomos Tempelbau und Thron*, in *Schrift. der Lehranstalt für die Wissensch. des Judentums*, 2, 1/Berlin 1912.

aš-Šaʿrânî, ʿAbd al-Wahhâb, *Kašf al-ḥiǧâb wa-r-rân ʿan waǧh as'ilat al-ǧân*, éd. du Caire 1290/1873 (rec. Nöldeke, in ZDMG 69/1910, 439-45).

Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, I-III, Baltimore 1927-48 (Carnegie Institut Publ., 376).

Sauermann, O., *Untersuchungen zu der Wortgruppe n ḥ š*, Vienne, Mayer et Co., 1952, XXII-165 p. (rec. von Soden, in WZKM 53/1956, 157-60).

Schacht, J., *Die arabische ḥijal-Literatur*, in *Der Islam* 15/1926, 211-232.

Id., *Über den Hellenismus in Baġdâd und Cairo im 11. Jahrhundert*, in ZDMG 90/1936, 526-45.

Id., *Une citation de l'Évangile de St. Jean dans la Sîra d'Ibn Isḥâq*, in *al-Andalus* 16/1951, 489-90 (*Jo. 15*,23-*16*,1).

Schaeder, H. H., *Der Orient und das griechische Erbe*, in *Antike* 4/1928, 226-65.

Scheftelowitz, I., *Das Schlingen - und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, Giessen 1912 (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*, 12, 2).

Id., *Altpalästinische Bauernglaube*, Giessen 1925.

Schmidt, B., *Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligthümer und Grabhügel*, in *Jahrbücher für Class. Philol.*, 147/1893, 369-95.

Schmidt, W., *Festschrift. Publication d'Hommage offerte au P. W. Schmidt*, Vienne 1928, 977 p.

Schreike, B., *Die Himmelsreise Muḥammeds, in Der Islam* 6/1916, 1-30.

Schultess, Fr., *Umajja ibn Abi ṣ-Ṣalt*, in *Beiträge zur assyr. und semitischen Sprachwiss.* 8,3/Leipzig 1911.

Schützinger, H., *Ursprung und Entwickelung der arabischen Abraham-Nimrod Legende*, Bonn 1961 (*Bonner Orientalistische Studien*, N. S., 11).

Schwally, Fr., *Semitischen Kriegsaltertümern* ; I - *Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901, 111 p., in-8°.

Id., *Aegyptiaca* (mœurs de l'Égypte moderne, complément à E. W. Lane, *An account*

of the manners and customs of the modern Egyptians, Londres 1835), in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 417-24.
SCHWARZ, P., *Traum und Traumdeutung bei Abdelğanī an-Nâbulsī*, in ZDMG 67/1913, 273-93 (*cf. ib.* 68/1914, 275-325 : A. Fischer)
SELIGMAN, S., *Der böse Blick und Verwandtes*, I-II, Berlin 1910.
SELLHEIM, R., *Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen insbesondere die des Abû ʿUbaid*, La Haye 1954, 164 p. in-8°.
SELLIN, E., *Der alttestamentliche Prophetismus.* Drei Studien, Leipzig 1912.
Id., *Efod und Terafim*, in *Journal of Palestine Oriental Society* 14/1934, 185 *sqq.*
SERJEANT, R. B., *Hûd and Other Pre-Islamic Prophets of Ḥaḍramawt*, in *Le Muséon* 67/1954, 121-79.
Id., *Stern-Calenders and an Almanach from South-West Arabia*, in *Anthropos* 49/1954, 433-59.
SERRADJ, M. B., *Quelques usages féminins populaires à Tlemcen, suivis d'une note sur quelques procédés divinatoires traditionnels dans la région de Tlemcen*, in IBLA 55/1951, 279-92.
aš-ŠIBLÎ B. QAYYIM AŠ-ŠIBLIYYA, BADR AD-DÎN, *K. âkâm al-marğân fî aḫbâr al-ğân*, éd. du Caire 1326/1908, 231 p., in-8° (rec. Nöldeke, in ZDMG 64/1910, 439-45 ; *cf.* également O. Rescher, in WZKM 28/1914, 241-52).
SICARD, A., *Pratiques médicales, superstitions et légendes des habitants de la commune mixte de Takitount*, in *Rev. Afr.* 55/1911, 42-63.
ṢIDDIQI, M. Z., *The medicine of the Arabs in the pre-islamic period*, in *Armughān-e-ʿIlmi-Professor M. Shafiʿ presentation volume*, éd. by S. M. Abdullah, Lahore 1955, 217-20.
SIDERSKY, D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris 1933, 161 p., in-8°.
Id., *Les fêtes agraires des Phéniciens et des Hébreux*, in *Actes du XXe Congrès Intern. des Orientalistes*, 1938 Louvain 1940, 275-78.
SIEGMAN, E. F., *The False Prophets of the Old Testament.* Summary of a Dissert., Washington 1939.
SIGGEL, A., *Das Sendschreiben « Das Licht über das Verfahren des Hermes der Hermesse dem, der es begehrt »*, in *Der Islam* 24/1937, 287-306.
as-SIĞISTÂNÎ, ABÛ ḤÂTIM, *K. al-muʿammarîn*, éd. I. Goldziher, in *Abhandlungen zur arab. Philologie*, II, Leyde 1899.
SIME, J., *Samuel and the Schools of the Prophets*, Londres 1905.
SÎNÂ [IBN], *K. aš-šifâ'*. *Cf. La psychologie d'Avicenne*, éd. et trad. Ján Bakoš, I-II, Prague 1956 (= *Šifâ'*, physique, *fann* VI, *maqâla* 4, ch. 4).
Id., *K. al-išârât*. *Cf.* A.-M. GOICHON, *Directives et Remarques*, Paris-Beyrouth 1951.
SISTER, M., *Die Typen der prophetischen Visionen in der Bibel*, in *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 78/1934, 399-430.
SKINNER, J., *Prophecy and Religion*, Cambridge 1922.
SMITH, J. M. POWIS, *Southern Influences upon Hebrew Prophecy*, in AJSL 35/1918-9, 1-19.
SMITH, SIDNEY, *Events in Arabia in the sixty century*, in BSOAS 16/1954 425-68.
SMITH, W. ROBERTSON, *Kinship and marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885 ; Londres 1903.
Id., *Lectures on the Religion of the Semites.* First series : *The fundamental Institutions*, Cambridge 1894 ; 3e éd. avec additions par Cooke, Londres, A. et C. Black, 1927.

Id., *On the forms of Divination and Magic enumerated in Deut. XVIII*, 10-11, in *The Journal of Philology* 13/1885, 273-87 ; 14/1885, 113-28.
SNOUCK HURGRONJE, C., *Mekka*, I-II, La Haye 1889 ; trad. angl., Londres 1931.
Id., *Het Mekkaansche Feest*, Leyde 1889 ; cf. *Verspreide Geschriften*, I, 1-124 ; trad. partielle par Bousquet, in *Selected Works*, 171-213.
Id., *Verspreide Geschriften*, I-VI, Bonn-Leipzig 1923-27.
Id., *Selected works of C. Snouk Hurgronje*, éd. in English and French by G. H. Bousquet and J. Schacht ..., Leyde, Brill, 1957, 299 p.
SODEN, WOLFRAM VON, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959 *sqq.* (encore inachevé).
Id., *Eine altassyrische Beschwörung gegen die Dämonen Lamastu*, in *Orientalia* N. S. 25/1956, 141-8.
SOMOGY, J. DE, *The interpretation of dreams in Ad-Damîrî's Ḥayât al-Ḥayawân*, in JRAS 1940, 1-20.
SOUTHERN, R. W., *Western views of Islam in the Middle Ages* (trois conférences données à Harvard en Avril 1961), Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1962, 114 p. (I- The Age of Ignorance, II- The Century of Reason and Hope, III - The moment of vision).
SPENCER, R. F., *The Arabian Matriarchate : an old controversy*, in *Southwestern Journal of Anthropology* 8/1952, 126-9.
SPULER, B., *Hellenistiches Denken im Islam*, in *Saeculum* 5/Munich 1954, 179-193.
STARCKY, J., *Palmyre*, Paris, Maisonneuve, 1952, 132 p., in-8° (*L'Orient Ancien Illustré*, 7).
Id., *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du nord avant l'Islam* (1. Le panthéon : El, Ilâh et Allâh ; les dieux palmyréniens ; les déesses, les dieux babyloniens ; les dieux arabes. 2. Le culte), in *Histoire des Religions*, IV, Paris, Bloud et Gay, 1956, 201-37.
STEINSCHNEIDER, M., *Zur pseudepigraphischen Literatur insbesondere der geheime Wissenschaften des Mittelalters aus hebräischen u. arabischen Quellen*, Berlin 1862, 97 p.
Id., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, in *Centralblatt f. Bibliothekswesen* 6/1889, Beiheft V ; 10/1893, Beiheft XII ; *Virkows Archiv* 124/1891 ; ZDMG 50/1897, 161-219 (où l'on trouve un *index* de l'ensemble).
Id., *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, in *Sitzungsb. d. Ak. d. Wiss. Wien*, Phil.-hist. Kl. 149/1904, Abh. 4 ;151/1905, Abh. 1 ; rééd. à Graz en 1954, XII-84, 108 p., in-8°.
Id., *Das Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters*, in *Serapeum* 24/1863, 193 *sqq.*, 209 *sqq.*

aṯ-ṮAʿÂLIBÎ, ABÛ MANṢÛR, *Ġurar aḫbâr mulûk al-Furs*, éd. et trad. H. Zotenberg, Paris 1900.
aṭ-ṬABARÎ, ABÛ ĞAʿFAR, *K. aḫbâr ar-rusul wa-l-mulûk*, sér. I-III, vol. I-XV, éd. de Goeje, Leyde 1879-1901 ; introd. ... indices, vol. 14-15.
Id., *Ğâmiʿ al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, I-XXX, éd. du Caire 1321/1903 ; éd. du Caire, Dâr al-Maʿârif, 1955-1960 ... (I-XV ...).

TAESCHNER, F., *Zohâk. Ein Beitrag zur persischen Mythologie und Ikonographie*, in *Der Islam* 6/1916, 289-94.

TAJAN, G., et MAUPIN, E., *Les jeux de hasard dans les villes du littoral algérien et tunisien*, in *Rev. Afr.* 51/1907, 41-47.

TAMMÂM [ABÛ], *Aš'âr al-ḥamâsa*, éd. Freytag, I-II, 1-2, avec le commentaire de Tibrîzî, Bonn 1828-47 (texte, indices et version latine).

THOMPSON, STITH, *Motif-Index of Folk-Literature*, I-II, Helsinki 1933.

TFINKDJI, L. J., *Essai sur les songes et l'art de les interpréter (onirocritie) en Mésopotamie*, in *Anthropos* 8/1913, 505-25

TRANCART, A., *Sur un procédé de divination de l'Adrar mauritanien : le gazân* (المكزان), in *Bull. du Comité d'Ét. Hist. et Scient. de l'Afrique Occ. Fr.*, 21, 4/Paris 1938, 494.

TRAUTMANN, R., *La divination à la Côte des Esclaves et à Madagascar. Le Vôdoû Fa. Le Sikidy*, Paris, Larose, 1940, 157 p., in-8° (*Mél. de l'Institut Fr. d'Afrique Noire*, 1).

TRESSE, R., *Usages saisonnniers et dictons sur le temps dans la région de Damas* in RÉI 11/1937, 1-40.

TRITTON, A. S., *Spirits and Demons in Arabia*, in JRAS 1934, 715-27.

Id., *False Prophets and others*, in JRAS 1957, 1-9.

TRUMMETER, F., *Ibn Said's Geschichte der vorislamischen Araber*, Stuttgart 1928.

TSCHUDI, R., *Westöstliche Abhandlungen R. Tschudi*, Wiesbaden 1954.

'UBAYD [ABÛ] AL-QÂSIM B. SALLÂM, *K. an-na'am wa-ṭ-ṭayr ...*, éd. Bouyges, in MFO 3, 1/1908, 1-144.

UNGNAD, A., *Das Wesen des Ursemitismus ...*, Leipzig 1925.

Id., *Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens*, Berlin-Leipzig 1936, XII-204, in-8°

UṢAYBI'A [IBN ABÎ], *'Uyûn al-anbâ' fî ṭabaqât al-aṭibbâ'*, éd. A. Müller, Königsberg 1884.

VAJDA, J., *Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs dans l'encyclopédie magique de Bûnî*, in *Goldziher Mem. Volume*, I/1948, 387-92.

VAUX, R. DE, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien*, in RB 44/1935, 397-412.

VINCENT, A., *La religion des Judéo-araméens d'Éléphantine*, Thèse Théol. Cathol. Strasbourg 1937.

VINNIKOV, A., *La légende de la vocation de Muḥammad à la lumière de l'ethnographie*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 125-146 (c.-r. B. Nikitine, in JA 226/1935, 337).

VIROLLEAUD, CH., *Présages tirés des éclipses de soleil ...*, in ZA 16/1902, 201-39.

Id., *Études sur l'astrologie chaldéenne*, Poitiers 1904, 16 p.

Id., *L'astrologie chaldéenne*, 14 fasc., Paris 1903-12 (textes et translittération).

Id., *La divination babylonienne*, in BIFAO 30/1930, 565-74.

VLOTEN, G. VAN, *Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern*, in WZKM 7/1893, 167-87, 233-47 ; 8/1894, 59-73, 290-2.

Id., *De uitdrukking as-sjaitân ar-rağîm en het steenen werpen bij Mina*, in *Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje*, Leyde 1891, 35-43.

VOLGUINE, A., *L'interprétation astrologique des rêves*, Paris, Dervy, 1954, 103 p., in-16°.

VOLTEN, A., *Demotische Traumdeutung* (Pap. Carlsberg XIII u. XIV *verso*), Copenhague 1942 (*Analecta Aegyptiaca*, 3).

VOLZ, P., *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924 (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 110).

VYKONKAL, V., *Über Träume und Traumdeutung*, Prague 1898 (en hongrois). *Cf.* O. GOTTHARDT, *Über die Traumbücher des Mittelalters*, Eislebener Gymn. Programm, 1912, 20 p., qui disposait d'une trad. faite par Ehrlich, alors étudiant a Prague ; sur l'interprétation des songes chez les Arabes, *cf.* p. 41 *sqq.*

WAḤŠIYYA [PS.-IBN], *al-Filâḥa an-nabaṭiyya*, ms. Leyde Or, 303ª + Or. 476 (I) et Or. 303ᵇ (II).

WALZER, R., *Greek into Arabic : collected studies on Islamic Philosophy*, Londres 1962.

AL-WÂQIDÎ, *K. al-mağâzî*, éd. A. von Kremer, Calcutta 1856 (*Bibl. Indica*).

WATT, W. MONTGOMERY, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953 ; trad. fr. in *Bibl. Historique*, Paris, Payot, 1958.

Id., *Muḥammad at Medina*, Oxford 1957 ; trad. fr. in *Bibl. Historique*, Paris, Payot, 1959.

Id., *Muhammad, prophet and statesman*, Londres-Oxford 1961, 250 p. ; trad. fr. in *Petite Bibliothèque*, 13, Paris, Payot, 1962.

WEBER, O., *Arabien vor dem Islam*, in *Der alte Orient*, 3, 1/Leipzig 1902, 37 p.

WEIDNER, E. F., *Babylonische Prophezeihungen*, in AfO 13/1939-41, 234-37.

Id., *Ein Losbuch in Keilschrift aus der Seleukidenzeit*, in *Syria* 33/1956, 175-83.

WELCH, A. C., *Prophet and Priest in Old Israel*, Londres 1936 ; Oxford 1953.

WELLHAUSEN, J., *Reste arabischen Heidentums*, 1ère éd. in *Skizzen u. Vorarbeiten*, 3/Berlin 1887 (rec. Nöldeke, in ZDMG 41/1887, 707-26) ; 2e éd. remaniée, Berlin 1897, 250 p., in-8° ; rééd. en 1927 (*cf.* OLZ 1928, 36) ; reproduction anastatique, Berlin 1961.

WENSINCK, A. J., *The ideas of the Western Semites concerning the navel of the earth*, in *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 17/1917, XII-65 p.

Id., *Some Semitic Rites of Mourning and Religion*, *ibid.* 18, 1/Amsterdam 1917.

Id., *The Ocean in the literature of the Western Semites*, *ibid.* 19, 2/1918.

Id., *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, *ibid.* 22, 1/1921.

Id., *Arabic New Year and the Feast of Tabernacles*, *ibid.* 25, 2/1925.

Id., *The Semitic New Year and the origin of eschatology*, in *Acta Orientalia* 1/Oslo 1923, 158-99.

Id., *Mohammed und die Propheten*, *ibid.* 2/1924, 168-98.

Id., *Semietische Studien*, Leyde 1941, 212 p.

Id., DE HAAS, VAN LOON, etc., *Concordance de la Tradition musulmane*, I-IV, ... Leyde, Brill, 1936 ...

WESTERMARCK, ED., *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, trad. fr. par R. Godet, Paris, Payot, 1936, 230 p. (*Bibl. Historique*).

WETZEL, F., *Babylon zur Zeit Herodots*, in ZA 48/1944, 45-68.

WIDENGREN, GEO, *The great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, in *Uppsala Universitets Årsskrift* 1945, 3.

Id., *Literary and psychological aspects of the hebrew Prophets*, *ibid.* 1948, 10.

Id., *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, *ibid.* 1950, 7.

Id., *Quelques remarques sur l'émasculation rituelle chez les peuples sémitiques*, in *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Hauniae 1953, 377-84.

Id., *Muḥammed, the Apostle of God and his Ascension* (*King and Saviour*, 5), *ibid.* 1955, 1.

Id., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit*, Cologne-Opladen 1960, 163 p., 35 pl.

Id., *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, 160 p., 16 pl. (*Urban Bücher*, 57).

WIEGAND, TH., W. BACHMANN et K. WULTZINGER, *Petra*, Leipzig 1921.

WIGRAM, W. A., *The Assyrians and their Neighbours*, 1929, XVI-247, 14 ill.

WIKANDER, S., *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, in *Skrifter utg. av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund*, 40/Lund 1946.

WINCKLER, H., *Arabisch-semitisch-Orientalisch-kulturgeschichtlich-mythologische Untersuchungen*, in MVAG 6/1901, 151-373 (ou Heft 4-5, 1-223).

WINKLER, H. A., *Siegel und Charaktere in der muhammedanische Zauberei*, in *Studien zur Gesch. u. Kultur des islamischen Orients*, 7/Berlin 1930.

WINSTEDT, R., *The Malay Magician*, Londres 1951 (1ère éd. 1925), VII-160 p.

WISEMAN, D. J., *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B. C.) in the British Museum*, Londres 1956, 99 p., I-XXI pl.

WISSMANN, H. VON, et M. HÖFNER, *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien*, in *Akad. d. Wiss. u. d. Literatur in Mainz, Abh. d. Geistes u. Sozialwiss. Kl.* 1952, 1-5, 219-385, I-XII pl., 2 cartes ; tiré-à-part, Wiesbaden 1953.

WITZEL, M., *Zur Inkubation bei Gudea*, in ZA 30/1915-16, 101-05.

WOOD, W. C., *The religion of Canaan*, in JBL 35/1916, 1-133, 163-279.

WÜSTENFELD, H. F., *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, Göttingen 1852-3 ; *Register*, Göttingen 1853.

Id., *Die Geschichte und Beschreibung der St. Mekka* : I- AZRAQÎ, 1858 ; II- *Auszüge aus Geschichtsbüchern der St. Mekka* (FÂKIHÎ, FÂSÎ, IBN ẒUHAYRA), 1859 ; III- QUṬB AD-DÎN ... AN-NAHRAWÂLÎ, 1857 ; IV- Synthèse des trois vol., Leipzig 1861.

Id., *Die Wohnsitze und Wanderung der arabischen Stämme* (à partir de la géographie de Bakrî), Göttingen 1869.

Id., *Die Strasse von Baçra nach Mekka mit der Landschaft Dharîja nach arab. Quellen bearbeitet*, Göttingen 1871.

WÜSTENFELD-MAHLER, *Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung, mit Tafeln zur Umrechnung orient-christlicher Ären*, 3. verb. u. erw. Aufl. unter Mitarbeit von Joachim Mayr, neu bearbeitet von B. Spuler, Wiesbaden, F. Steiner, 1961.

YAHIA, O. *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabî. Étude critique*, I-II, Damas, IFD, 1964.

al- YAʿQÛBÎ, IBN WÂḌIH, *Taʾrîḫ*, éd. Th. Houtsma, I-II, Leyde 1883.

YÂQÛT AR-RÛMÎ, *K. muʿǧam al-buldân*, éd. Wüstenfeld, I-VI, Leipzig 1866-73 (Introd. et notes, vol. V ; Indices, vol. VI) ; introd. traduite en anglais par Wadie Jwaideh, Leyde 1959.

az-ZABÎDÎ, MUḤ. MURTAḌÂ, *Tâǧ al-ʿarûs min ǧawâhir al-Qâmûs*, I-X, éd. du Caire 1286/1869-1287/1870.

ZAMBAUR, E. DE, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre 1927.

ZAZA, ḤASSAN, *Le serment chez les anciens Sémites*, Thèse Lettres Paris, Avril 1958 (dactylographiée).

ZBINDEN, E., *Die Djinn des Islams und der altorientalische Geisterglaube*, Bonn-Stuttgart 1952, 162 p., in-8°.

ZELENIN, D., *La fonction religieuse et magique des contes de folklore*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 215-40.

ZIMMERN, H., *Beiträge zur Kenntniss d. babylonischen Religion* : I- *Die Beschwörungstafeln Šurpu* ; II- *Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig 1896-1901 (*Assyr. Bibl.*, 12).

az-ZIRIKLÎ, ḪAYR AD-DÎN, *al-Aʿlâm*, I-X, Le Caire, K. Tûmâs, 1954-59.

az-ZUBAYRÎ, MUṢʿAB B. ʿABDALLÂH, *K. nasab Qurayš*, éd. Lévi-Provençal, Le Caire 1953 (*Ḏaḫâʾir al-ʿArab*, 11).

ZWEMER, S. M., *The influence of Animism on Islam. An account of popular superstitions*, New York 1920, XII-246, ill.

ZYL, A. H. van, *The Moabites*, Leyde 1960, XII-240 p. (*Pretoria Oriental Series*, 3).

I — INDEX DES NOMS PROPRES

A ʿA

Aaron : 103.
al-ʿAbbâs : 79, 280.
ʿAbbâs [Ibn] : 197, 198, 243, 290, 292, 296, 379, 437.
Abbot, N. : 98.
ʿAbd ad-Dâr : 123, 124, 406.
ʿAbd ad-Dâr [Banû] : 121.
ʿAbd al-ʿAzîz al-Ḥafṣî, Abû l-Fâris : 203.
ʿAbd al-ʿAzîz b. Marwân : 474.
ʿAbd al-Bârî : 330.
ʿAbd al-Ġâlib [Ibn] : 239.
ʿAbdallâh (père de Mahomet) : 115, 186, 261, 264.
ʿAbdallâh b. ʿAbbâs : 72, 508.
ʿAbdallâh b. ʿAmr b. al-ʿÂṣ : 437.
ʿAbdallâh b. Ǧaʿfar b. Abî Ṭâlib : 311.
ʿAbdallâh b. Rawâḥa : 205, 284.
ʿAbdallâh b. Ṭâhir : 390.
ʿAbdallâh b. Ubayy : 283.
ʿAbdallâh b. ʿUmar : 277.
ʿAbdallâh b. Zayd : 278.
ʿAbdallatîf : 203.
ʿAbd al-Malik b. Marwân : 219, 296, 297, 309, 310, 312, 376, 377, 473, 474, 484.
ʿAbd al-Muṭṭalib : 82, 84, 85, 100. 101, 115, 118, 169, 185, 260, 262, (Banû —), 263, 264, 279, 280 (Banû —), 502.
ʿAbd al-ʿUzzä : 123.
ʿAbd ar-Raḥmân b. ʿAlî : 331.
ʿAbd ar-Raḥmân b. ʿAwf : 288.
ʿAbd ar-Raḥmân b. Ḥusayn : 330.
ʿAbd ar-Raḥmân b. Muḥammad : 474.
ʿAbd ar-Raḥmân b. aš-Šammâr : 74.
Abdel Daïm : 313, 315, 336.
ʿAbd Manâf : 123, 124, 175, 406, 480.
ʿAbd Šams : 480.
ʿAbd Rabbih [Ibn] = ʿ*Iqd* : 74, 78, 159, 171, 297, 314, 315, 377, 437, 441, 444, 445, 452, 453, 454, 517.
ʿAbduh, M. M. Is. : 191.
Abdul-Kadir-E-Sarfaraz : 214.
ʿAbdûs : 331.
Abel, A. : 223.
ʿAbîd b. al-Abraṣ : 73, 119, 254.
al-Ablaq al-Azdî / Asadî : 116.
Abou'z-Zohor : 137.
Abraha : 127, 163, 189.
Abraham : 69, 88, 132, 186, 189, 193, 207, 243, 256, 257, 258, 259, 264, 271, 315, 366, 457, 457.
ʿAbs : 190.
al-Abṭaḥ : 279.
Abulfeda : 255, 290.
Abyssinie : 6.
Accaron : 73.
Achab : 72.
ʿÂd, ʿÂdites : 29, 86, 154, 164, 518.
Adad : 141, 407.
Adam : 82, 189, 193, 222, 223, 243, 294.
Adamantius : 384.
Âḏarbayǧân : 261.
Aden : 11.
ʿAdî : 191.
ʿAdî b. Ḥâtim : 89.
ʿAdnânites : 16.
Adonis : 14, 23.
Aḏruḥ : 262, 294.
ʿAdwân [Banû] : 122, 126.
Aelius Prometus : 387.
al-Afʿä : 374, 375.

ʿAfrâʾ : 115.
Afrique : 35, 200, 202.
Afrique du Nord (voir sous Maġrib) : 11, 34, 218, 396, 402, 460.
al-Afwah al-Awdî : 103.
Aġâʾ : 15.
Agade : 504.
Agar : 264.
Agathodaemon : 43.
Aǧyâd : 288.
al-Aḫlaǧ ad-Dahrî : 116.
Ahlwardt, W. : 201, 218, 329, 391.
Aḥmad b. Abî l-ʿAlâʾ : 470.
al-Aḫšabayn : 72.
Aḫṭal : 496.
al-Ahwâz : 470, 471.
ʿÂʾiša : 66, 76, 257, 266, 269, 274, 276, 288, 437, 443, 472.
Aisleitner, J. : 146, 155.
ʿÂʾid Allâh, ʿÎḏ Allâh : 157.
Akan : 195.
Akfânî [Ibn al-] : 387.
Akkad, Akkadiens : 2.
ʿAkl : 191.
al-ʿAlâylî : 511.
Albert le Grand : 63, 382, 394.
Albright, W. F. : 141, 147, 157.
Alep : 302, 308, 486.
Alexandre de Myndos : 398.
Alexandre le Grand (voir Dû l-Qarnayn) : 1, 9, 217, 218, **222** *sq.*, 248, 382, 398, 401, 402, 409, 411.
Alexandrie : 9, 200, 384.
Alger : 218.
ʿAlî [Ibn] : 362.
ʿAlî [Šayḫ) : 362.
ʿAlî b. ʿAbdallâh b. al-ʿAbbâs : 376.
ʿAlî b. Abî Ṭâlib : 69, 71, 90, 220, **221** *sq.*, 228, 236, 239, 274, 284, 286, 288, 298, 308, 321, 395, 396, 457, 462, 472, 473, 484, 514.
ʿAlî b. Hišâm : 486.
ʿAlî b. Manṣûr : 259.
ʿAlî, Ism. : 233.
al-ʿÂliya : 469.
Allâh : 21, 70, 75, 78, 87, 126, 154, 187, 219, 223, 278, 281, 522, 523.
Allouse, B. E. : 435, 511.
ʿAlluwiyya : 470.
Almakah : 436.
Alphonse VI : 299.
al-Alûsî, S. Maḥ. Šukrî : 104, 195, 196, 197, 199, 212, 254, 376, 377, 378, 413, 414, 415, 469.
ʿAlyâʾ [Abû l-] : 453.
Amandry, P. : 149, 150, 180.
al-Âmidî : 331.
al-Amîn : 462, 469, 470, 481.
Amîn, Ahmad : 483.
Âmina : 261.
ʿÂmir [Banû] : 128, 186.
ʿÂmir [Ibn] : 501.
ʿÂmir b. Rabîʿa : 291.
ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa [Banû] : 126, 129.
ʿÂmir b. Ẓarb : 118.
ʿAmm : 436.
al-ʿAmmûrî, Muḥ. : 202.
ʿAmr : 73.
ʿAmr al-Lât : 126.
ʿAmrân b. ʿÂmir Muzayqiyâ : 44, 101, 102, 163, 164.
ʿAmr b. al-ʿAlâʾ [Abû] : 208, 210.
ʿAmr b. al-ʿÂṣ : 294, 295.
ʿAmr b. al-Ǧuʿayd : 102, 103, 104, 120.
ʿAmr b. al-Ḥâriṯ : 143.
ʿAmr b. al-Ḥâriṯ al-Ġubšânî : 121.
ʿAmr b. ʿÂmir Muzayqiyâ : 44.
ʿAmr b. Luḥayy : 66, 92, 162, 192.
ʿAmr b. Murra al-Ǧuhaynî : 111.
ʿAmr b. Qumayʿa : 441.
ʿAmr b. Saʿîd : 262.
ʿAmr b. Umayya b. ʿIlâǧ : 416.
al-Amšâṭî : 387.
Anâhid : 70, 71.
Anaitis : 71.
Anas b. Mâlik : 66, 472, 513.
Anastase al-Karmalî (le P.) : 104, 213, 396, 439, 449, 511.
Anawati, M.-M. : 39.
al-Anbârî [Ibn], Abû Bakr : 69, 345,
Anbay : 165.
Andalousie : 298, 302.
al-Andalusî, Muḥ. : 203.

Andrae, Tor : 65, 73, 82, 87, 127, 207, 260, 261.
Andrejovich, Major Vladimir (voir Osman-Bey) : 34.
Andronicos : 225, 409, 410.
Anmâr : 375.
Anṣâr : 86.
al-Anṣârî, Zakariyyâ : 380, 385, **386** *sq.*
Ansbacher, S. J. : 75.
ʿAntar : 250.
Antichrist ; 73, 462 (Daǧǧâl).
Antiochos d'Athènes : 494, 496.
Aphaca : 397.
Appien : 106.
Apollon : 151.
Apulée : 167, 387.
ʿAqaba : 190, 191, 404.
Araba : 7.
Arabes : 5, 9, 10, 16 (du Sud), 17 (du Nord), 25 (du Centre), 33, 34, 65, 70, 71, 73, 82, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 100, 104, 105, 106, 118, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 148, 162, 166, 169, 173, 174, 177, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 199, 213, 233, 252, 253, 255, 260, 273, 275, 285, 286, 299, 320, 371, 373, 378, 388, 392, 393, 394, 396, 398, 399, 405, 406, 408, 410, 412, 414, 416, 435, 438, 440, 443, 444, 446, 449, 455, 457, 458, 459, 463, 468, 476, 480, 484, 495, 497, 498 *sqq.*
ʿArabî [Ibn al-] : 219, 222, 226, 227, 228, 231, 234, 236, 239, 245, 303, 331, 361, 379, 380, 387.
Aʿrâbî [Ibn al-] : 89, 196, 197, 435, 448.
Arabie : 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 16, 17, 23, 24, 33, 84, 86, 91, 92, 99, 109, 123, 124, 125, 127, 129, 150, 151, 159, 161, 169, 174, 177, 213, 214, 250, 363, 404, 405, 417, 507.
Arabie Centrale : 1, 6, 10, 11, 12, 13, 15, 93, 119, 121, 130, 138, 162, 176, 405, 523, 527.
Arabie du Nord : 2, 6, 10, 11, 86, 104.
Arabie du Sud : 2, 6, 10, 16, 24, 436.
ʿArabšâh [Ibn] : 331, 358.
ʿArafa, ʿArafât, 16, 121, 127, 128, 194, 295, 469.
Âram : 29.
Araméens : 17, **29** *sq.*, 85, 180, 206, 408, 518.
Ardevi : 71.
al-ʿArîš : 374.
Aristandros de Telmissos : 248.
Aristote : 41, 57, 58, 59, 63, 217, 224, 233, 331, 332, 345, 349, **38**, *sq.*, 384, 385, 386, 394, 398, 491 494.
Arius ar-Rûmî : 222.
al-Armalî, ʿAlî : 240.
Arméniens, Arménie : 70, 500.
Arnold, W. R. : 139.
Artémidore d'Éphèse : 248, 316, 326, 327, 328, 336, 356, 389.
Artémis d'Éphèse : 140.
al-Aʿšâ : 394, 442.
Asad [Banû] : 73, 104, 112, 119, 159, 166, 254 (—b. Ǧazîma), 373, 404 (—b. Ḫuzayma), 499, 514,
Âṣaf b. Bereḫyâ : 222.
ʿAṣar [Banû] : 104.
al-Ašʿarî : 187, 235.
Ašʿaṯ [Ibn] : 332.
Ašdod : 109.
Ašerah : 183.
Ashmand, J. H. : 233.
al-ʿÂṣî b. Hišâm : 204.
Asie : 11, 260, 378 (-Mineure).
Asín Palacios, M. : 380.
Asmâʾ bint Abî bakr : 310.
Asmâʾ bint ʿUmays : 291.
al-Aṣmaʿî : 191, 208, 297, 313, 319, 326, 415, 441, 448, 463, 464, 481, 483, 518.
Ašrâf aš-Šâm : 100.
Assurbanipal : 98, 247, 367.
Assyrie : 8, 483.
Assyriens : 1, 9, 146.
Assyro-Babylonie, Assyro-Babyloniens : 24, 25, 96, 108, 120, 176, 249, 279, 392, 402, 407, 442, 460, 482, 503, 507, 521, 527.

al-Astarâbâdî, Muḥ. : 203.
Astarté : 14, 517.
Astrampsychus : 356.
Asṭûros ar-Rûmî : 222, 230, 233.
Astyage : 260.
al-Aswad (voir Dû l-ḥ(ḥ)imâr) : 65, 159, 284.
ʿAṭâʾ b. Yasâr : 199, 213.
al-Aṯarî, Muḥ. Bahǧat : 212.
ʿAṭâya [Abû l-] : 187.
ʿAṯar : 83, 174.
ʿÂtika : 279, 280, 281, 282.
Aṯîr [Ibn al-] et *Usd* : 73, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 96, 99, 101, 102, 116, 118, 119, 120, 127, 143, 159, 166, 168, 174, 183, 186, 193, 198, 207, 215, 250, 253, 254, 263, 266, 277, 280, 284, 286, 288, 289, 290, 291, 296, 299, 326, 450, 452, 458, 465, 469, 474, 480, 484, 486, 550, 515.
ʿAttar : 436.
al-ʿAṭûfî : 332.
Augustin (St.) : 50, 70.
Aurélien : 397.
Avesta : 70.
ʿAwf b. ar-Rabîʿ b. Samâʿa : 160.
ʿAwf b. Maḥlam : 107.
ʿAwf b. Rabîʿa b. ʿÂmir al-Asadî : 159, 166.
ʿAwǧâʾ : 15
ʿAwn [Ibn] : 464.
ʿAwn [Ibn], Abû ʿAbdallâh : 302.
Aws : 102, 124, 126, 164, 276.
Aws b. Rabîʿa : 159.
ʿAwwâm [Ibn al-] : 411.
ʿAy : 195.
al-ʿAyyâšî : 332.
Âzar : 457.
Âzâd, Abû l-Kalâm : 5.
Azd : 120.
al-Azdî : 332.
Azd Šanûʾa : 126.
al-Azhar : 219.
Azharî : 181.
Azraqî : 16, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 132, 186, 192, 195, 206, 364, 524.

B

Babylone / Bâbil : 70.
Babylonie : 24, 247.
Bacon, Roger : 233, 382.
Badawî, ʿAbdarraḥmân : 217, 233, 331, 332, 381, 383.
Baḏl : 486.
Badr : 72, 100, 167, 279, 280, 282, 283, 288, 452.
Baġdâd : 96, 200, 215, 222, 300, 469, 485, 490, 500.
al-Baġdâdî, Abû Muḥ. : 333.
Baǧîla : 124.
Bâǧir : 465.
Bahâʾ ad-Dîn [Ibn] : 239.
Bâhila : 44.
Baḥîra : 82, 87, 96, 102, 392.
Bahlûl, al-Ḥasan b. : 225, 333, 384, 388, 411.
Bahman : 436.
al-Bahnasî : 333.
al-Bakkâʾî : 333.
Bakoš, J. : 54.
Bakr [Banû] : 122, 415, 462.
Bakra [Abû] : 290.
Bakr [Abû] aṣ-Ṣiddîq : 259, 277, 281, 283, 288, 290, 291, 295, 297, 298, 377, 462, 472.
Bakr b. ʿAbd Manât [Banû] : 126.
Bakr b. Ǧibilla al-Kalbî : 83.
al-Bakrî, Abû ʿUbayd : 295, 452, 453.
al-Bakrî, Ibr. : 334.
Bakûs [Ibn] : 334.
Baʿl : 15, 108, 141, 407.
Baʿla : 15, 95 (Baaltis), 263 (bʿlt / brtm) :
Balaam : 89, 157, 225, 409, 410.
al-Balawî : 234.
Bal-Ḥâriṯ : 191.
Balḥî [Ps. -] : 69, 70, 71, 267.
al-Balqâʾ : 275.
Bal-Qayn / Banû l-Qayn : 404, 405.
Balqîs : 71.
Balzac, H. de : 393.
Banât Ṭâriq : 99, 125.
Bantous : 214.

al-Baqîʿ : 284, 285.
Bar ʿAlî : 370.
Barnes, W. E. : 257.
al-Barrâd b. Qays : 186.
Barraǧân [Ibn] : 236.
Barrî [Ibn] : 110, 442.
Barthélémée de Messine : 381.
Barton, G. A. : 5.
Baruch : 256.
Barza : 366.
Baṣra : 11, 292, 454, 474, 509.
Basset, R. : 256.
Basûs : 462.
Baṭṭa [Ibn] : 219.
Baudissin, W. W. : 30.
al-Bâʿûlî / Bâʿûnî : 401.
Bayezîd II : 238.
al-Bayhaqî : 79, 235, 271, 294, 296, 298, 334, 479, 498, 508, 510, 515.
Bayḥara b. Firâs : 129.
Beelzebub, Beelzéboul : 73.
Behram : 436.
Beker, C. M. : 199.
Benhamouda, A. : 468.
Benoît, P. : 63.
Ben Sîra : 169.
Benveniste, E. : 71.
Benzinger, I. : 139.
Berbères : 105 : 252, 294, 460.
Bevan, A. A. : 74, 102, 257.
Bewer, J. : 139.
Beyrouth : 201.
Bezold, C. : 27, 103, 137, 142, 153, 156, 157, 176, 209, 223, 391, 407, 412, 413, 450, 518.
Biberstein-Kazimirski : 142.
Bidez, J. : 407.
Bieber, M. : 223.
Bikell, G. : 95.
Bilâl : 279.
al-Biqâʿî, Burhân ad-Dîn : 212.
Bilâl b. ʿUdayya [Abû] : 313.
Biʾr Maymûn : 215.
al-Bîrûnî : 218.
Bišr b. Ḥassân : 501.
Bišr b. Marwân : 74.
Bisṭâm b. Qays : 253, 464.
Bisṭâmî, ʿAbdallâh : 334.
Bisṭâmî, ʿAbdarraḥmân : 223, **228** *sqq.*, 334.
Bisṭâmî, Abû ʿAbdallâh : 232.
Biṭrîq [Ibn al-] : 233, 496.
Blachère, R. : 100, 158, 159, 166, 254, 511, 512.
Bland, N. : 329.
Blau, O. : 404.
Blochet, E. : 10, 71.
Blumberg, H. : 59.
Bodenheimer, F. S. : 23, 499.
Boer, Ab. : 233, 479.
Boissier, A. : 27, 29, 104, 156, 203, 213, 394, 396, 399, 400, 405, 407, 432, 439, 449, 504, 508, 511, 513.
Boll, F. : 233, 407, 412, 479, 482, 483, 494, 495, 496, 497, 513.
Bonaventure : 63.
Bonnet, H. : 487, 494.
Bonwetsch : 257.
Bostra (Buṣrä) : 84, 261, 275.
Bouché-Leclercq : 31, 32, 33, 35, 36, 149, 150, 179, 189, 192, 214, 370, 407, 444, 505.
Boucheman, A. de : 134.
Boudreaux, P. : 410.
Bouyges, M. : 55, 57.
Box, G. H. : 257.
Branden, A. van den : 93, 141.
Breasted, J. : 6.
Brockelmann, C. (= GAL) : 40, 75, 76, 89, 117, 202, 203, 204, 219, 222, 223, 224, 241, 243, 244, 293, 315, 365, 387, 394, 395, 401, 483, 490, 496.
Büchsenschütz, B. : 247, 248, 254, 332, 349.
Budde, K. : 139.
Budge, E. A. W. : 223, 409, 410, 411.
Buǧayr b. Zuhayr : 256.
Buḫârî : 66, 72, 76, 132, 138, 214, 219, 270, 272, 287, 371, 417, 444, 500, 505.
Buḫtnaṣṣar : 325.
al-Buḥturî : 112, 443, 466, 498, 511.
al-Bûnî, Abû l-ʿAbbâs : 227, **230** *sqq.*, 237, 238, 239, 243, 334, 487.
Burkhardt, J. L. : 191.

Bursâvî : 362.
Burton, R. F. : 191.
Buwânâ : 82, 174.
Buzurǧmihr le Sage : 497.
Byzantins, Byzance : 199, 215, 252, 275, 284, 393, 398, 472, 479, 515.

C

Caetani, L. : 67.
Caire [Le] : 200.
Cambyse : 260.
Canaan : 7, 24, 30, 150, 157, 247, 408, 518.
Canope : 71
Cantineau, J. : 103.
Caquot, A. : 247, 256.
Carie : 398.
Carmel [Mont] : 24.
Carra de Vaux, B. : 149.
Casanova, P. : 225.
Casartelli, L. : 388.
Caslant, E. : 200.
Caspienne : 252.
Castille : 299.
Caussin de Perçeval : 188.
Certeux, A. : 34, 183, 402.
Chabas, M. F. : 183, 483.
Chaldéens : 9.
Charles, R. H. : 256.
Chauvin, V. : 13, 189, 193.
Cheikho, L. : 67, 112, 201, 223.
Chelhod, J. : 16, 107.
Cheyne, T. K. : 96, 146.
Chinois : 483.
Chwolson, D. : 399, 403, 486.
Chypre : 223.
Cicéron : 31, 35, 106, 180, 431, 433, 439, 444.
Clément IV : 382.
Clément d'Alexandrie : 106.
Clermont-Ganneau, Ch. : 103.
Constantinople : 84.
Contenau, G. : 28, 170, 460.
Cooke, G. A. : 93, 112.
Coptes : 9, 252, 253 (*al-qubt*),
Cox, D. H. : 223
Cruzet, V. ; 200.
Cumont, F. : 23, 405, 407, 497, 499, 501.
Cuvelier, G. : 478.
Cyrus : 9, 260, 500.

D Ḏ Ḍ

Ḍabba [Banû] : 111, 191, 253, 464.
Ḍa'f : 469.
Daiches, S. : 157.
Ḏakwân [Banû] : 126.
Dâlî [Ibn ad-] : 220.
Damas : 87, 200, 360, 470.
Ḍamḍam al-Ġifârî : 280.
Damîrî : 132, 215, 216, 219, 327, 434, 435, 437, 438, 446, 447, 448, 450, 469, 499 *sqq.*
Daniel : 218, 225, 227, 251, 252, 253, 260, 315, 325, 335, 398, 401, **409** *sqq.*, 489, 490, 494.
ad-Daqqâq, Abû 'Alî : 306.
ad-Daqqâq [Ibn] : 335.
ad-Dâraquṭnî : 295, 335.
Dardâ' [Abû d-] : 243, 267.
Darfour : 200.
ad-Dârî : 317, 335.
aḍ-Ḍarîr, Ḥamîd ad-Dîn : 240.
Darius : 500.
Ḏât Ba'dân : 436.
David : 146, 152, 223.
Davies, R. : 200.
Davies, T. Watton : 24, 64, 95, 170, 174, 518.
Daws : 124.
Dâwûd [Abû] : 99, 101, 199.
Daylam : 252.
Dayr al-Ǧamâǧim : 474.
Dayr Qurra : 474.
aḍ-Ḍayzanân : 102.
Decker, B. : 52, 57, 60, 63.
Decourdemanche, A. : 45.
Dedan (el-'Ela) : 103.
Delatte, A. et L. : 199.
Delphes : 149.
Denizeau, Cl. : 47, 142.
Dennfeld, L. : 28, 482.
Derenbourg, J. : 89.
Deubner, L. : 364.
Devreesse, R. : 98.

Dhorme, E. : 12, 23, 92, 93, 94, 96, 109, 116, 130, 174, 188.
Di'bil b. 'Alî : 293, 464.
Diels, H. : 398, 400, 401, 402, 418.
Diesendruck, Z. : 60.
Dieterici, Fr. : 77.
Dillmann, A. : 223.
ad-Dimyâṭî : 336.
ad-Dînawarî, Abû Sa'îd Naṣr : 207, 267, 316, 336, 340, 360, 394.
ad-Dînawarî, 'Abd al-Qâdir : 336.
ad-Diyârbakrî : 79, 286, 290, 458.
Diyâr Rabî'a : 475.
Ḍofâr : 6.
Doncœur, P. : 59.
Dorothée de Sidon : 496.
Dossin, G. : 23.
Doughty, Ch. 175, 378.
Doutté, Ed. : 27, 36, 64, 67, 114, 174, 188, 189, 196, 200, 218, 241, 244, 327, 364, 365, 370, 396, 402, 406, 443, 467.
Dozy, R. P. A. : 13, 14, 195, 263.
Drexel, Fr. X. : 335, 356.
Druon, H. : 345.
Ḏu'ayb al-Huḏalî [Abû] : 104, 468, 513.
Dubertet, L. : 5.
ad-Dûlâbî : 337.
Dulaf [Abû] : 294.
Ḏu l-Fiqâr : 282.
Ḏû l-Ḫalaṣa : 124, 180, 181, 185.
Ḏû l-Ḫimâr 'Abhala b. Ka'b : (voir al-Aswad) : 65, 159.
Ḏû l-Qarnayn (voir Alexandre le Grand) : 5, 71, 222, 225, 398, 401, 409, 411.
Dûmat al-Ǧandal : 376.
Dumézil, G. : 70.
Ḏû n-Nûn : 72, 243.
Dunyâ, Abû Bakr b. 'Ubayd b. Abî d- : 171, 337.
Dupont-Sommer, A. : 29, 30.
Duqmâq [Ibn] : 337.
Durayd [Ibn] : 99, 102, 103, 104, 111, 142, 406, 414, 415, 432, 457 *sqq.*, 511.
Durayhim [Ibn ad-] : 386.
Ḏû r-Rumma : 74, 196.
Dussaud, R. : 5, 7, 11, 71, 103, 109, 111, 117, 205.

E

Édom : 167.
Égypte, Égyptiens : 1 (Vallée du Nil), 5, 106, 138, 154, 200, 203, 223, 228, 247, 253, 282, 294, 295, 301, 374, 437, 474, 483, 489.
Ehrlich, E. L. : 247, 250, 253, 256, 258, 259, 260, 269, 271, 274, 281, 363, 365.
Eichler, P. A. : 75.
Eitrem : 444.
Eissfeldt, O. : 146.
El : 21.
Elhorst : 139, 141, 263.
Elisée : 152.
Elisséeff, N. : 201, 309.
Elohîm : 21, 139.
'En-Dôr : 174.
Engelbrecht, A. : 496.
Engnell, I. : 111.
Enkidou : 259.
Epicharmos : 247.
Érythrée : 5, 163.
Esarhaddon : 93, 151.
Esaü : 157, 480.
Eschyle : 439.
Esdras : 225, 409, 411.
Ésope : 88.
Espagne : 105, 200, 299.
Éthiopie : 127.
Étienne d'Alexandrie : 84.
Étrusques : 156, 407.
Euclide : 337.
Euphrate : 7, 8, 11, 23, 100, 405, 484.
Eusèbe de Césarée : 410.
Euriclès : 176.
Ève : 294.
Ézéchiel : 77, 255, 268.

F

Fadak : 15.
al-Faḍl b. Isḥâq : 485.

al-Faḍl b. Sahl : 485.
Fahd [Ibn] al-Aḫlāṭī : 234.
Fahd, T. : 82, 131, 134, 135, 136, 174, 263, 265, 417, 475, 499, 507, 517.
Fahm [Banū] : 311, 378.
Fahmy, M. : 98
Fā'id : 15.
al-Fals : 174.
al-Fārābī : 57, 77, 337, 369.
Farazdaq : 73, 74, 496.
al-Farġānī : 33.
al-Fārisī : 337.
Farruḫān, ʿUmar b. : 482, 491, 496.
al-Farṯ wa-d-Damm : 263, 507.
Fāṭima (fille de Mahomet) : 274.
Fāṭima (fille de ʿAbd al-Malik) : 297.
al-Fayyūmī : 511.
Feigin, S. : 139, 146.
Fell, S. : 263.
Feronia : 432.
Ferrand, G. : 200, 483.
Festugière, A. J. : 243.
Février, J. : 103, 184, 188
Fiǧār : 186.
al-Firyānī : 337.
Fisher, A. : 93, 94, 95, 110, 329, 343, 348, 364, 454, 459, 460.
Fischer, J. : 364.
Fleischer, O. : 272, 402.
Flügel, G. : 214, 216, 217.
Foote, T. C. : 139, 184.
Förster, R. : 379, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 393, 395.
Fossey, Ch. : 393, 482.
Franz, J. G. Fr. : 391, 393, 398, 400.
Frazer, J. G. : 27, 255, 370, 393
Freud, S. : 303, 460.
Freytag, G. : 104, 108, 112, 188, 205, 207, 371, 445, 448, 501, 502.
Friedrich, J. : 147.
Fück, J. : 65, 159.
Fuhrmann, E. : 23.
Fulānī, Muḥ. b. Muḥ. al- : 234.
Fulton, A. S. : 233, 383.
Fuqaym [Banū] : 122.
Furlani, G. : 31, 333, 397, 400, 406, 409, 411, 507, 519
al-Fusṭāṭ : 474.

G Ğ Ġ

Ǧābir al-Maġribī : 337.
Ǧābir b. ʿAbdallāh : 274.
Ǧābir b. ʿAmr al-Māzinī : 104.
Ǧābir b. Ḥayyān : 337.
Gabriel/Ǧibrīl : 45, 71, 72, 76, 78, 258, 268, 273, 281,
Gabrieli, Fr. : 485.
Ǧaḏīma al-Abraṣ : 102.
Ǧaḏm : 126.
Ǧaʿfar al-Barmakī : 484.
Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq : 222, 224, 242, 338, 340, 398, 401, 402, 451, 487.
Ǧaʿfar b. Abī Ṭālib : 215, 284.
Ǧaʿfar b. Muḥammad : 222.
al-Ǧaʿfariyya : 510.
al-Ǧāḥiẓ : 10, 16, 41, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 89, 91, 102, 107, 110, 111, 113, 116, 117, 171, 172, 182, 223, 285, 303, 306, 313, 314, 316, 369, 373, 385, 388, 416, 443, 444, 445, 447, 449, 454, 455 *sqq.*, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 471, 473, 475, 484, 495, 498, 503 *sqq.*
Ǧāḥiẓ [Ps.-] : 31, 42, 105, 224, 338, 389, 390, 391, 392, 397, 399, 445, 446, 462, 466, 468, 475 *sqq.*, 485, 489, 503 *sqq.*, 526.
Ǧahl [Abū] : 71, 280, 282.
Galice : 299.
Galien : 106, 338, 382, 383, 384, 386, 397, 401.
al-Ǧalsad : 172, 174.
al-Ġamīm : 15.
Ǧamāʿa al-Maqdisī [Ibn] : 204.
Ǧanb : 83.
Ǧanba b. Ṭāriq : 99.
Ġanm [Banū] 100, 168.
al-Ǧannābī : 395.
Ġannām [Ibn] : 267, 338, 340.
al-Ġarānīq : 71.
Gardet, L. : 39, 54, 78.
Ǧarīr : 74.
al-Ġariyyān : 484.
al-Ġassānī, Abū Bakr : 243.
al-Ġassānī : Muḥ. b. Ǧābir : 338.

Ġassānides : 3.
Ǧassās : 143.
Gaster, M. : 401.
Ġaṭafān : 126.
Gaudefroy-Demombynes, M. : 132, 189, 192.
Gauthier, L. : 55, 58, 59, 60, 63.
Ǧawbar al-Hindī : 389.
al-Ǧawbarī : 234.
al-Ǧawf : 11.
al-Ǧawharī : 110, 191, 391.
al-Ġawṯ : 126.
al-Ġawṯ b. Murr : 121.
Ǧawzī [Ibn al-] : 237.
al-Ǧawzī, Abū l-Faraǧ : 237.
Ǧaydān [Ibn] : 338.
Ǧayrūn : 366.
al-Ġayṭala : 100, 159.
al-Ǧazā'irī, ʿAlī : 203.
al-Ǧazarī : 242, 266.
al-Ǧazīrī : 338.
al-Ġazzālī : 51, 55 *sqq.*, 236, 239, 241, 243, 340.
Gédéon : 280, 281, 282.
Gérard de Crémone : 331, 345, 384.
Germains : 188.
Gesenius-Buhl : 30, 93, 113, 128, 132, 133, 135, 136, 137, 140, 142, 152, 153, 154, 155, 157, 172, 173, 179, 193, 209, 210, 413, 432, 450.
Giesbrecht, F. : 130.
Ǧīl : 252.
Ǧilʿād : 194.
Ǧildakī : 241.
Gildemeister, J. : 33.
Gilgameš : 259.
al-Ǧīlī, ʿAbd al-Qādir : 242.
al-Ǧināʿī : 32, 340, 372, 374, 376, 379, 399, 438, 467.
Ginsberg, L. : 92, 113, 141.
Glaser, E. : 163.
Godbey, A. H. : 139, 147.
Goeje, M. J. de : 68, 189, 495.
Goetze, A. : 28.
Goichon, A.-M. : 39, 40, 51, 52.
Goldziher, I. : 66, 68, 74, 75, 102, 108, 112, 114, 117, 124, 136, 137, 138, 153, 156, 173, 188, 196, 215, 241, 243, 254, 271, 292, 304, 376, 406, 459, 483.
Golfe Persique : 11.
Gondé-Shapour : 200.
Gray, G. B. : 93.
Grecs : 9, 31, 43, 150 (Grèce), 176, 214, 217, 254, 367, 432, 433, 444, 483, 500.
Grohmann, A. : 436, 518.
Grunebaum, G. E. von : 314, 348.
Ǧubayr [Ibn] : 189.
Ǧubayr b. Muṭʿim : 373.
Ġubšān : 126.
Gudéa : 367.
Güdmann, M. : 454.
Ġufayla [Banū] : 462.
Ǧuhaym : 281, 282.
Ǧuhayna : 44, 101.
al-Ǧuhaynī : 340.
al-Ǧuḥfa : 285.
Guidi, I. : 8, 216.
Guillaume, A. : 12, 14, 270.
Gula : 435.
Ǧumaʿa [Ibn Abī] : 299.
Gundel, W. : 407.
Gundisalvi, Dom. : 56.
Ǧundub b. al-ʿAnbar b. ʿAmr b. Tamīm : 104.
Ǧurhum, Ǧurhumites : 70, 121, 126, 165, 462.
Ǧušam : 126.
Güterbock, H. G. : 22.
Gutium : 504.
Güzelhiṣārī : 240.

H Ḥ Ḫ

Haarbrüker, Th. : 54.
Haberland, K. : 189.
Ḥabīb [Ibn], Muḥ. : 188, 207.
Ḥabīb b. Maslama : 393.
Ḫabiru : 7.
Ḥābis b. Saʿd (ou Ǧābir b. Saʿīd) aṭ-Ṭā'ī : 291, 319, 326.
Hadas : 100, 159, 168.
al-Ḥadaṯān : 15.
Ḫadīǧa : 64, 87, 268, 272, 273, 288, 379.

Ḥaḍramawt : 6.
Ḥaḍramites : 74.
Ḫafâṭir : 84.
al-Ḥafinâwî : 315.
Ḥâfiẓ : 214, 338.
Ḥafṣa : 274.
Ḥaǧǧ [Ibn al-] : 219, 234, 365.
al-Ḥaǧǧâǧ : 96, 138, 296, 297, 311, 314, 376, 453, 473, 474, 484, 500.
Ḥâǧǧî Ḫalîfa (= H. Ḫ.) : 39, 41, 42, 64, 113, 214, 217, 222, 223, 243, 369, 370, 371, 376, 382, 394, 395, 403, 404, 451, 479.
al-Ḥakam II : 299.
Ḥakam [Abû l-] b. Hišâm : 282.
al-Ḥalabî, Muḥ. b. Ibr. : 341.
al-Ḥalabî, Šams ad-Dîn : 79.
al-Ḥalabî, Šams ad-Dîn al-Azʿânî : 341.
al-Ḥalabî, ʿUmar : 203.
al-Ḥalabî, Zayn ad-Dîn : 340.
al-Ḫalawâtî : 341.
Ḫâlawayh [Ibn] : 448.
Haldar, A. : 12, 22, 30, 37, 39, 74, 80, 92, 93, 96, 97, 99, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 120, 121, 124, 125, 129, 136, 140, 146, 147, 150, 151, 156, 249, 251, 363, 434.
Ḫaldûn [Ibn] : 9, **45** *sqq.*, 51, 54, 63, 77, 79, 81, 92, 114, 116, 118, 196, 200, 216, 217, 225, 244, 248, 267, 271, 351, 352, 355, 364, 365, 397, 439, 479.
Halévy, J. : 113.
Ḫâlid b. al-Walîd : 171, 441.
Ḫâlid b. Saʿîd : 261.
Ḫâlid b. Barmak : 515.
Ḫâlid b. Yazîd : 474, 495.
Ḫalîfa, Yaḥšă : 341.
Ḥalîla : 74.
Ḥalîma : 85, 115.
al-Ḥallâǧ : 303, 304.
al-Ḫallâl : 341 (sous cette rubrique, figure une longue liste de noms d'onirocrites dont il n'a pas été tenu compte dans l'index).
Ḫallikân [Ibn] : 169, 216, 261, 294, 300 *sqq.*, 308, 377, 484.
al-Ḫalwatî : 343.
Ḥamidullah, Muḥ. : 208, 414.
Ḥammâd, ar-Râwiya : 189.
Hammer-Purgstall, F. : 181.
Ḥamza : 283, 373.
al-Ḥanafî, Šams ad-Dîn : 343.
Ḥanbal [Ibn] : 285.
al-Ḥanbalî, ʿAbdallâh : 349.
al-Ḥanbalî, Yaḥyâ : 362.
al-Ḫandaq : 275.
al-Ḫandama : 295.
Ḫanéens : 7.
Ḥanîfa [Abû] : 243.
Ḥanîfa [Banû] : 314.
al-Ḫansâ' : 117.
Ḥaqq, Ibr. : 34, 402.
al-Ḫarâ'iṭî, Abû Bakr b. Ǧaʿfar : 171.
al-Ḥaram : 169.
al-Harawî : 343, 366, 459,
Ḥarb b. Ḫuwaylid b. ʿÂmir [Abû] : 187.
Ḥarîrî : 505.
Ḥâriṯa : 44, 101.
Ḥâriṯa b. ʿAmr b. Muzayqiyâ b. ʿÂmir Mâ' as-Samâ', 164.
al-Ḥâriṯ b. Kaʿb [Banû] : 119, 191.
al-Ḥâriṯ b. ʿÂmir : 100.
al-Ḥâriṯ b. Ḥilliza : 445.
al-Ḥâriṯ b. Hišâm : 76.
Halrez, C. de : 483.
Harnack, A. von : 77, 89.
Ḥarrâniens : 93, 182, 226, 399, 402, 404, 486.
Ḥarraʾ Wâqim :
Hartmann, M. : 123.
Hartmann, R. : 227, 257, 306.
Hârûn ar-Rašîd : 480, 481, 482, 484, 485, 490.
Hârût et Mârût (Horôt et Môrôt, Haurvatât et Ameretât) : 70.
al-Ḥasan al-Baṣrî : 258, 313, 315.
al-Ḥasan b. ʿAlî : 296.
Ḥasan al-ʿAlawî : 221.
al-Ḥasan b. Faḍl : 485.
al-Ḫasay : 89.
al-Ḥâsib, Abû Bakr : 482.
Ḥassân b. Tubbaʿ (Tubbân) : 123.

Hâšim [Banû], Hâšimites : 168, 292, 480.
Hâšim b. ʿAbd Manâf : 118, 480.
Hâšim b. Ḥarmala.
Ḫaššâb [Ibn al-] : 243.
Ḥassân b. Ṯâbit : 72, 73.
Ḫatʿam : 124, 373, 377, 463.
al-Ḫaṭîb, Muḥ. b. ʿAlî : 343.
al-Ḫaṭîb, Muḥibb ad-Dîn : 188, 211, 406.
Haupt, P. : 103.
al-Ḫawârizmî : 485.
Hawâzin b. Manṣûr b. ʿIkrima : 126, 186.
Hawkum : 165.
al-Ḫawlânî : 343.
Ḥawrân : 11, 89, 106, 275.
Ḫawtaʿa : 462.
Ḫawwâm [Ibn al-] : 387.
Ḥawza : 442.
Ḫaybar : 83, 90, 129, 180, 256, 289.
Hayṯam [Ibn al-] : 485.
Ḥayyân [Ibn], Abû Marwân : 302.
al-Ḫayyâṭî, Abû ʿAlî : 482.
Ḥazm [Ibn] : 251, 255, 267.
Ḫazraǧ : 124, 126, 164, 276, 278.
al-Ḫazraǧî, 343.
al-Ḥazwara : 295.
Hébreux : 1, 12, 17, 30, 130, 132, 133, 135, 139, 174, 180, 183, 184, 188, 206, 251, 415, 483.
Hélène/Hîlâna : 172.
Héli : 263, 279.
Heller, B. : 250.
Hephaestion de Thèbes : 496.
Herdner, A. : 141.
Héraclius : 84, **274** *sqq.*
Hermès : 43, 189, 225, 396, 409, 410, 481, 489, 494, 495.
Hérodote : 192, 260, 261, 406, 500.
Hésiode : 214, 483.
Ḥiǧâz : 2, 3, 4, 12, 17, 84, 96, 110, 115, 121, 165, 191, 289, 378, 442, 526.
Ḥilf al-Fuḍûl : 406.
Ḥilf al-Muṭayyabîn : 406.
Ḥilf ar-Ribâb : 406.
Ḥimṣ : 274, 291, 308, 393.
Hippocrate : 383, 386, 387, 388, 391, 392, 482.
Ḥîra : 85, 102, 252.
Ḥirâ' : 267, 269.
al-Ḥirâlî, Faḫr ad-Dîn : 382.
Hišâm [Ibn] : 24, 66, 71, 76, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 96, 100, 101, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 159, 164, 167, 168, 173, 174, 175, 186, 187, 188, 192, 194, 206, 207, 216, 250, 251, 252, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 371, 373, 393, 406, 410, 415, 417, 452, 471, 502.
Hišâm II : 299, 509.
Hišâm al-Kalbî : 188, 286.
Ḫisl b. ʿÂmir b. ʿUmayra : 104.
Hittites : 156, 176.
Hoffmann, G. : 170, 385.
Hoffmann, S. : 112.
Homère : 214, 497 (*Iliade*).
Hommel, F. : 103.
Hopf, L. : 22, 432, 433, 449, 500.
Horovitz, J. : 257.
Horten, M. : 57.
Houtsma, M. Th. : 190, 345.
Höst : 137.
Huart, Cl. : 67, 89, 390.
Hubal : 110, 115, 126, 180, 181, 185, 186, 265, 524.
Ḥubayš : 383.
Hubeaux, J., 500.
Huber, A., 205, *sqq.*
Huber, J. : 432.
Hubert, H. : 27.
Hûd : 154, 367.
Ḥudaybiyya : 132.
Huḏayl, Huḏaylites : 83, 104, 115, 376.
Huḏayl [Ibn] : 388, 390.
Hudba : 463.
al-Ḥûfî, Aḥ. Muḥ. : 98.
Hughes, G. R. : 494.
Ḥuǧr : 74, 120, 166.
Ḥuǧr (Banû) : 119.

Ḥuǧr b. ʿAdî al-Kindî : 463.
Ḥulayl b. Ḥabašiyya : 121.
Ḥulays al-Asadî : 198.
al-Ḫuld : 470.
Ḫulûṣî : 362.
Ḥums : 125 : *sqq.*
Ḥunayn : 256.
Ḥunayn b. Isḥâq : 248, 326, 328, 381, 383, 384, 388.
Hunger, J. : 406, 442.
Ḫurâfa : 66.
Ḫurasân : 435, 474.
al-Ḥusayn b. ʿAlî : 222, 296.
Ḥusayn b. Ǧamâl : 228.
al-Ḥusayn b. ʿUbaydallâh : 311.
al-Ḥusaynî : 482.
al-Ḥuṭay'a : 187.
Ḫuzâʿa, Ḫuzâʿites : 83, 121, 122, 126, 164, 165, 373, 415, 462.
Ḫuzayma b. Ṯâbit : 266

I ʿI

Iblis : 88, 306, 457.
Ibrâhîm [Ibn] : 344.
Ibrâhîm b. ʿAbd al-ʿAzîz : 471.
Ibrâhîm b. Sulaymân : 222.
al-Ibšîhî : 118, 188, 374, 389, 463, 470, 472, 473, 475, 501.
ʿÎd el-Kbîr : 34.
Idrîs : 225, 494.
al-Ifranǧ : 105
Iḫwân aṣ-Ṣafâ : 51.
ʿIkrima : 175.
Îlâwûs : 386, 387.
Imru' l-Qays : 74, 120, 166, 185, 923.
Inde : 199, 224, 496.
Indiens, Hindous : 32, 71, 252, 394, 400, 417, 446, 468.
ʿÎrä : 71.
Iram : 29, 86.
Irâq : 6, 11, 104, 252, 301, 412, 452, 459, 412.
ʿIrâq [Ibn] : 240, 416.
al-ʿIrâqî : 344.
Isaac : 69, 96, 132, 186.
Isaac d'Antioche : 95, 141, 157.
ʿIsä b. Maʿqil : 261.
Isâf et Nâ'ila : 14, 15, 263, 507.
Isaïe : 63, 146, 158, 166, 256.
al-Iṣfahânî (= *Aġ.*) : 66, 71, 72, 73, 74, 77, 83, 84, 85, 87, 99, 100, 101, 102, 107, 110, 112, 116, 118, 119, 120, 123, 125, 136, 143, 159, 161, 165, 166, 169, 174, 185, 186, 187, 189, 204, 207, 255, 256, 273, 275, 280, 292, 293, 294, 377, 406, 440, 441, 443, 444, 451, 453, 462, 463, 464, 471, 479, 484, 486, 502, 508, 510, 514.
al-Iṣfahânî, Ḫâlid : 344, 393.
Isḥâq [Ibn] : 69, 71, 86, 96, 127, 188, 193, 251, 258, 261, 279, 373.
Isḥâq [Abû] Ibr. b. al-Mahdî : 469.
Ismaël : 1, 70, 96, 132, 141, 186, 264, 415.
Ismâʿîl b. ʿAmmâr : 441.
Ispahân : 78.
Israël, Israélites : 130, 147, 158, 183, 247, 253, 257, 281.
Ištar : 141, 407, 435.
Iyâd : 100, 159, 166, 374, 375.
al-Izniqî : 344.

J

Jacob : 157, 194, 256, 315, 480.
Jacob, G. : 1, 205, 208.
Jacques de Sarûǧ : 113.
Jadotville : 478.
Jamblique : 176.
James, E. D. : 92, 95, 110, 396.
James, M. R. : 257.
Jamme, A. : 263.
Jaussen, A. : 12, 108, 137, 138, 197, 483, 499, 502, 504, 513.
Jean-Baptiste : 275, 276, 366.
Jéhu : 152.
Jeremias, A. : 2.
Jérémie : 45, 63, 77, 152, 158.
Jérusalem : 146, 172, 206, 253, 259, 274, 275 (Aelia), 454 (Bayt al-Maqdis).
Jésus/ʿIsä : 69, 81, 86, 88, 102 (al-Masîḥ), 172, 264, 275, 276, 297, 366.
Jirku, A. ; 157, 183.

Job : 69.
Jomier, J : 138.
Jonas : 72, 379.
Jonathan : 185
Joseph : 251, 252, 271, 274, 325, 379.
Jour de la Ṣafaqa : 119.
Jour de Kulâb : 119.
Jour de Qudayd : 311.
Jour de Šaqîqa : 253, 464.
Jour de Šiʿb : 186.
Jubal : 405.
Judith : 289.
Junod, H. : 214.
Jupiter : 25, 301, 404, 433, 467.
Jüttner, H. : 384.

K

Kaʿb [Banû] : 415.
Kaʿba : 14, 45, 82, 100, 107, 110, 115, 121, 123, 126, 128, 129, 132, 135, 136, 186, 187, 189, 193, 263, 264, 280, 295, 364, 406, 523, 524.
Kaʿb al-Aḥbâr : 67, 226, 243, 437.
Kalada[Abû] : 440.
Kalb [Banû] : 120, 393.
Kalbî [Ibn al-] 134, 162, 189.
Kamâl [Ibn] : 234.
Karbalâ' : 296, 313.
al-Karḫî : 404.
Karib b. Ṣafwân : 122.
Katif b. ʿAmr at-Taġlabî : 462.
al-Kattânî, Abû Bakr : 307.
Kautsch, E. : 256.
Keil, J. : 71.
Kemoš : 193.
Kern, F. : 400, 401, 418.
Khanykov, N. : 357.
Kinâna [Banû] : 121, 126, 282.
Kinâna b. ar-Rabîʿ : 289.
Kinda : 3, 74, 120, 154, 166.
al-Kindî, yaʿqûb b. Isḥâq : 59, 216, 217, 228, 331, 345, 353, 395, 396, 482, 487.
al-Kindî, Abû ʿUmar : 302.
Kirmânî [Šayḫ] : 306.
al-Kirmânî, Abû Isḥâq : 315, 316, 317, 345.
al-Kirmânî, ʿAlâ' : 345.
al-Kisâ'î : 78.
Kisrä : 84, 112, 119, 168, 182, 224, 326, 471, 486, 497.
Klinke-Rosenberger, R., 162.
Knudtzon, J. A. : 22.
Köhler, S. L. : 162.
Kohut, A. : 68.
Koopmans, J. J. : 30.
Kowalski, T. : 117.
Kraus, F. R. : 379, 391, 392, 397, 399, 400.
Kraus, P. : 79, 238, 241.
Krehl, L. : 14.
Krenkow, F. : 292.
Krumbacher, K. : 84, 335, 410.
Ktésias : 261.
Kûfa, 187, 473, 474, 509.
al-Kûfî : 346, 376.
Kugner, M. A., 409.
al-Kûḫî : 240.
Kulayb : 143.
al-Kumayt : 293, 451, 479, 509, 514.
Kupper, J. R. : 7.
Kurdes : 252, 515.
Kuṯayyir ʿAzza : 508, 510.

L

Laban : 194.
Labat, R. : 28, 130, 391, 399, 412, 483.
Labîd : 198.
Lacombe, G. : 345.
Lagarde, P. A. de : 141.
Lagrange, J. M. : 12, 94, 111.
Lahab [Abû] : 189, 204.
Laḥm : 100.
Laḫmides : 3, 252.
Lajard, F. : 435.
Lamare, P. : 5.
Lammens, H. : 8, 74, 84, 91, 98, 99, 101, 103, 107, 108, 112, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 129, 135, 136, 137, 143, 153, 168, 182, 184, 188, 189, 285, 290, 295, 500.
Landberg, C. : 93, 104, 153, 156.
Landsberger, B. : 80, 460.

Laoust, H. : 219.
Laroche, E. : 28, 147.
al-Lât : 71, 90, 99, 124, 126, 140 174, 274.
Latins : 199, 214.
Laylä : 463.
al-Layṯ : 195, 198, 377.
Lecomte, G. : 68, 79, 314, 317, 319, 350.
Leibovici, M. : 247, 256, 259.
Lenormant, F. : 14, 15, 176, 188, 193, 263, 399, 505.
León : 299.
Léon Le Sage : 392.
Leroy, M. : 500.
Leunclavius : 356.
Lévi [Rabbi] : 396.
Levi Della Vida, G. : 79, 201, 218 400, 496.
Lévi Provençal, E. : 138, 214.
Lewy, J. : 93, 98.
Liban : 5, 6, 201.
Lichtenstatter, E. : 188.
Lidzbarski, M. : 93, 111, 113, 223.
Lihb [Banû] : 104, 371, 480.
Liebrecht, F. : 189.
Liḥyânites : 2, 17, 30.
Lippert, J. : 400, 418.
Littmann, E. : 70, 108, 205, 406.
Lods, A. : 483.
Löfgren, O. : 5, 308.
Loth : 15, 154, 379.
Löw, E. : 169.
Loxus : 384.
Lucien de Samosate : 23.
Lulle : 243.
Lulofs, H. J. Drossart : 59, 331.
Lune : 44, 141 (Sîn), 160, 191, 288, 291, 407 (Sîn), 435 (Sîn) 436, 518.
Luqmân : 88, 89, 410.
Lydie : 71.

M

al-Ma'arrî : 259.
Macler, F. : 411.
Madagascar : 200.
al-Madâ'inî : 286, 295.
al-Madanî, Abû ṭ-Tayyib : 346.
Maḏḥiǧ : 65, 191.
Madian : 109, 280, 281.
al-Maǧîdî : 240.
Maǧlûbî, Muḥ. Murâd al- : 230.
al-Maǧnûn : 463.
Maġrib (voir Afrique du Nord) : 34, 200, 214, 225, 241, 298.
Maǧrîṭî [Ps.-] : 26, 254, 264, 467.
al-Maḥallî ar-Rammâl Aḥ. : 203.
al-Mahdî : 74, 226, 227, 315, 316, 480, 481, 497.
Maḥfûḏ, H. 'A. : 387.
Maḥfûf [Ibn] : 201.
Mahomet, le Prophète, Muhammad, l'Envoyé de Dieu : 45, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 96, 100, 111, 115, 120, 125, 128, 129, 132, 155, 159, 160, 161, 168, 169, 171, 174, 175, 180, 183, 185, 186, 187, 202, 204, 205, 215, 235, 243, 248, 252, **255** *sqq.*, 321, 325, 329, 364, 366, 371, 373, 377, 379, 392, 393, 406, 415, 416, 417, 437, 438, 444, 446, 452, 453, 461, 464, 467, 468, 469, 471, 472, 480, 484, 486, 500, 501, 502, 505, 514, 516, 522, 524.
Maïmonide : **60** *sqq.*, 192, 267.
Maḥmûd [Ibn] : 246.
Makhûl [Ibn] : 115.
al-Makîn : 355.
Malgaches : 483.
al-Malik al-Mu'ayyad : 230.
Mâlik b. Bašîr : 453.
Maltzan, H. F. von : 193.
al-Ma'mûn : 77, 78, 216, 294, 316, 470, 481, 482, 485.
al-Ma'mûn al-Ḥâriṯî : 66.
Ma'mûn b. Mu'âwiya : 499.
Manât : 71, 124, 126, 174.
Mandane : 260, 261.
Mandéens : 108.
Manfred de Sicile : 381.
Manšim : 462.
al-Manṣûr : 96, 215, 233, 376, 388, 389, 480, 496, 516.

al-Manṣûr (Muḥ. b. Abî 'Âmir) : 299.
al-Manṭiqî : 346.
al-Maqdisî, Šihâb ad-Dîn : 346.
al-Maqdisî, Muḥ. b. abî l-Fatḥ : 346.
Maqqarî, Aḥ. b. Muḥ. : 227.
Marçais, W. : 460, 461.
Mardouk : 5, 141, 435.
Mari : 7, 23.
Ma'rib : 15, 99, 163, 164.
Marie : 86, 88, 297.
Maroc : 34, 137, 299.
Mars : 404, 432, 433, 467.
al-Marṣafî : 346, 380, 404.
Marti, K. : 146.
Marzûq [Ibn], Muḥ. : 240.
Marw : 513.
Marwân II : 298, 474.
Marwân b. al-Ḥakam : 393.
al-Marzubânî : 414.
Mâšâ'allâh : 496.
Ma'šar al-Falakî [Abû] : 356, 482, 488, 495.
al-Masîḥî : 347.
Maskin : 484.
Maṣrû' b. al-Aǧda' : 453.
Massé, H. : 214, 489, 513.
Massignon, L. : 24, 234, 243, 266, 269, 294, 303, 304, 364.
Mas'ûd [Ibn] : 290.
Mas'ûd b. Mu'attib : 120.
Mas'ûd b. Muḥ. B. Malikšâh : 475.
al-Mas'ûdî : 39, **43** *sqq.*, 45, 54, 63, 66, 67, 102, 103, 104, 113, 114, 116, 122, 125, 161, 164, 165, 169, 267, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 402, 439, 442, 443, 464, 465, 470, 480, 484, 502.
Maṭârifa : 104.
Mathews, Ch. D. : 406.
Mauchamp, E. : 34, 254, 396.
Maupoil, B. : 200.
Maures : 98.
Maury, A. L. F. : 98.
Mauss, M. : 27.
al-Mâwardî : 79, 169, 215.
al-Mawṣilî, Abû l-Faḍl : 347.
al-Mawṣilî, Abû l-Ḥasan : 347.
al-Mawṣilî, Abû Manṣûr : 488.
Maxwell, J. : 27, 36, 393, 394.
Maydân al-Ḥaṣä : 366.
al-Maydânî : 254, 271, 434, 462, 502, 509.
May, H. G. : 138, *sqq.*
Maysûn : 393.
Mazandarân : 252.
Mèdes : 260.
Médine : 11, 79, 89, 125, 187, 256, 260, 271, 282, 283, 285, 295, 296, 297, 301, 310, 311, 312, 377, 415, 435, 453, 469, 473, 501.
Meek, J. T. : 150.
Mehren, A. F. : 51.
Meissner, B. : 28, 223, 482.
Mekke : 16, 70, 80, 85, 87, 88, 100, 104, 118, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 136, 138, 141, 161, 164, 165, 183, 185, 187, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 215, 256, 261, 262, 268, 271, 274, 275, 279, 280, 281, 284, 285, 295, 296, 301, 311, 376, 406, 415, 462, 473.
Mélampos : 389, **391**, *sq.*, 393, 398, 400, 401, **418** *sqq.*
Menasce, P. J. de : 70.
Mercier, L. : 388, 390, 444, 503.
Mercure : 25, 43, 71, 189, 193, 467.
Mer Rouge : 5, 6, 11, 207, 282.
Mésopotamie : 1, 7, 9, 11, 17, 23, 27, 85, 87, 120, 158, 187, 256, 397.
Métochite, Théodore : 59, 331.
Meunier, M. : 23.
Meyerhof, M. : 9.
Michel/Mikâ'îl : 45, 273.
Mihr : 104.
Miller, E. : 106.
Minä : 121, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 279, 469.
Min(a/o)s : 391, 392.
Minéens : 93.
Mingana, A. : 222, 409, 410.
Miqdâm [Abû l-] : 319, 326.
Miquel : 252.
al-Miṣrî, Ḫalîl : 347.
al-Miṣrî, Ḥasan : 287, 347.
Mithra : 436.
Mittwoch, E. : 71, 254.

al-Mizzî : 347.
Moab : 137, 146, 193, 197, 504.
Moberg, A. : 122.
Modi, J. J. : 519.
Moïse : 45, 68 (b. Manassä b. Yusûf), 72, 87, 103, 151, 160, 243, 253, 256, 273, 276, 366, 379, 437, 522.
Molla [Ibn al-] : 227.
Morand, M. : 255.
Moritz, B. : 5, 103, 111, 370.
Montgomery, J. A. : 111.
Morgenstern, J. : 139, 147.
Mossoul : 474, 515.
Moubarac, Y. : 207.
Mourad, J. : 369, 376, 379, 380, 383, 384, 385, 387, 390, 392, 394, 395, 403, 404, 415, 417, 502.
al-Muʿâfirî : 347.
Muʿân : 100.
al-Muʾarriǧ : 181.
Muʿattib [Banû] : 121, 124.
Muʿâwiya b. Abî Sufyân : 257, 291, 371, 393, 463, 473, 484, 509.
Muʿâwiya b. al-Ḥakam as-Sulamî : 198, 226, 294, 295.
Muʿâwiya b. ʿAmr : 442.
al-Mubarrad : 308.
al-Mubaššir b. Fattâk : 223.
Muckle, J. T. : 56, 57.
Muḍar : 104, 135, 375.
al-Muddaʿâ : 192.
al-Mudill : 15.
Mudliǧ : 104, 373, 377.
al-Mufaǧǧaʿ : 348.
Mufarriǧ [Ibn al-] aṣ-Ṣûrî : 223.
Muǧâhid : 202, 213.
al-Muǵammas : 189.
Muǧâwir [Ibn al-] : 5, 16, 308, 505.
al-Muǧazzaz al-Aslamî : 377.
al-Muǵîra : 509.
Mugnier, R. : 59, 331.
Muḥammad al-Bâqir : 222.
Muḥammad al-Mahdî : 221.
Muḥammad at-Taqî : 221.
Muḥammad b. ʿAlî : 376.
Muḥammad b. al-Ḥasan : 376.
Muḥammad b. Ibr. : 401.
Muḥammad b. ʿUmar : 310.
al-Muḫtâr b. Abî ʿUbayd : 71.
Mukallim aḏ-ḏiʾb [Banû] : 83, 514.
Mukarribs : 163.
Müller, D. H. : 93.
al-Mumazziq al-ʿAbdî : 112.
al-Munaǧǧid, Ṣalâḥ ad-Dîn : 526.
al-Munaǧǧim, Abû Naṣr : 483.
al-Munâwî : 359.
al-Munḏir b. Mâʾ as-Samâʾ : 483.
Munk, S. : 60.
al-Muqaddasî : 252.
Muqaffaʿ [Ibn al-] : 485, 526.
al-Muqrî [Ibn] : 348.
al-Muraqqiš al-Akbar : 511.
Murra [Banû] : 378.
Murra al-Asadî : 104.
al-Murtaḥil [Ibn] : 218.
Mûsä al-Hâdî : 480, 481.
Mûsä al-Kâẓim : 222.
Mûsä b. Ǧaʿfar : 481.
Mûsä b. Nuṣayr : 298.
al-Mûsâwî : 353.
Musaylima : 65, 66, 284, 287.
Musayyab [Ibn al-] : **309** *sqq.*, 452.
al-Musayyab b. Zuhayr : 515.
Musil, A. : 137, 153.
Muslim al-Ḫurasânî [Abû] : 261, 474.
Muslim b. ʿUqba : 189.
Muṣṭafä b. as-Sulṭân Aḥ. Ḫân : 228.
al-Mustaǵfirî : 79.
Muṣṭaliq [Banû al-] : 415.
al-Mustaršid : 475.
Muʾta : 100, 168, 215, 275, 284.
al-Mutašâqirî : 348.
al-Muʿtaṣim : 216, 217, 464.
al-Mutawakkil : 465, 470.
al-Muttaqî : 222.
al-Muttaqî, ʿAlî b. Ḥusâm ad-Dîn : 228.
al-Muṭṭawiʿî, Abû Bakr : 180.
Muwayhiba [Abû] : 285
Muzâḥim : 297.
Muzayna : 173.
Muzdalifa : 120, 122, 190, 191.
Mžik, H. von : 280, 282.

N

Nabatéens : 29, 30, 85, 123, 206, 252.
Nabatène : 17, 205.
an-Nâbiǵa : 518.
Nabonide : 98.
Nabuchodonosor : 169, 251, 252, 260.
Nâbulsî, ʿAbd al-Ǵanî an- : 240, 348.
Nadîm [Ibn an-] = *Fih.* : 183, 188, 217, 220, 222, 223, 328, 332, 381, 385, 391, 392, 394, 399, 400, 403, 404, 482, 486, 495, 504, 526.
an-Nadrumî : 232.
Naǧd : 3, 15, 116, 442, 526.
Naǧiramî : 406.
Naǧrân : 191.
Naǧm [Abû n-] : 73.
Naǧm ad-Dîn Ayyûb : 238.
Naǧrân : 374.
Nagy, A. : 331, 345.
an-Naḫaʿî, Ibr. : 267.
an-Naḫaʿî, Zurâra : 286.
Nahawand : 453.
Naḫla : 110, 124, 126.
Nahr Ibrâhîm : 23.
Nallino, C. A. : 6, 11, 118, 119, 233, 293, 413, 414, 482, 483, 484, 485, 490, 491, 494, 495, 496, 497.
Naqîd : 254.
Naqîl : 16.
Nasafî, Muḥ. an- : 239.
Naṣîbînî, Abû l-Hasan an- : 234.
an-Nawawî : 242.
Nasnâs [Abû n-] : 508.
Nawbaḫt al-Ḥakîm : 490, 496.
Nawbaḫt [Ibn], al-Faḍl : 482, 490.
Nawbaḫt [Ibn], Ismâʿîl : 485.
Nawbaḫt [Ibn], Muḥ. b. Yaʿqûb : 488.
Nayrûz : 489.
Nazîf : 362.
an-Naẓẓâm, Abû Isḥâq : 470.
an-Nayrab : 366.
Neher, A. : 130, 149.
Nergal : 435.
Nicéphore : 356.
Nicholson, R. A. : 180, 259.
Nicolaïdes, J. : 34, 392.
Nielsen, D. : 2, 13, 15, 93, 518.
Nifṭawayh le Sage : 494.
Nilsson, Martin P. : 122.
Nîsâbûrî : 362.
an-Niswa : 16.
Niyâzî : 349.
Niẓâm al-Mulk [Ibn] : 349.
Nizâr : 135, 374.
Noé : 157, 321.
Noirs : 252.
Nöldeke, Th. : 65, 92, 93, 94, 107, 109, 112, 113, 158, 159, 160, 161, 301.
Noms [Beaux] : 40 (divins), 219, 232, **234** *sqq.*, 464 (nom).
Noth, M. : 141.
Nötscher, Fr. : 28, 399, 405, 406, 503.
Nougayrol, J. : 28, 151.
Nubâta [Ibn] : 102, 302.
Nubie : 6, 489.
Nufayl : 254.
Nûḥ Ef. : 362.
Nuhum : 173.
an-Nuʿmân b. al-Munḏir : 165, 186, 286, 510.
an-Nuʿmân b. Bašîr : 393.
Nuʿmân Raʿʿâd : 374.
Numayr b. ʿÂmir [Banû] : 191.
Nusku : 435.
Nuwâs [Abû] : 308.
Nuwayrî : 67, 159, 169, 182, 188, 198, 209, 211, 213, 389, 453, 454, 463, 469, 470, 472, 474, 475, 501, 507 *sqq.*
Nyberg, H. S. : 97, 380.
Nylander, K. : 79.

O

Obeid : 7.
Obsopeus, J. : 356.
O' Callaghan, R. T. : 157.
Opitz, K. : 116.
Oppenheim, A. L. : 1, 9, 28, 151, 247, 254, 256, 259, 261, 266, 269, 270, 274, 279, 363.

Osiander, E. : 103.
Osman Bey : 34, 183, 361, 390, 402, 451.

P

Palestine : 6, 8, 11, 23.
Palmyre : 3, 205, 397.
Palmyrène : 17.
Palmyréniens : 30.
Pangritz, W. : 23, 499.
Parrot, A. : 7.
Pauly-Wissowa : 384, 389, 391, 496.
Pautz, O. : 272.
Pedersen, J. : 406.
Pellat, Ch. : 16, 79, 130, 370, 388, 413, 414, 417.
Péluse : 106.
Pe'ôr : 193.
Peritz, I. J. : 98, 101.
Perlmann, M. : 67.
Perrier, E. : 23.
Perron, A. : 98.
Persans : 9, 10, **31** *sq.*, 100, 123, 182, 213, 214, 390, 392, 398, 446, 448, 454, 464, 465, 503, 505, 514.
Perse : 10, 54, 224, 311.
Perses : 31, 163, 166, 176, 220, 250, 252, 260, 274, 400.
Pertsch, W. : 201, 218.
Peruscus, C. : 398.
Petermann, H. : 223.
Petra : 3, 108.
Pharaon : 252, 253, 260, 271, 325, 376 (*farâ'ina*).
Phénicie : 23, 30.
Philippe de Tripoli : 382.
Philistins : 95.
Phillott, D. C. : 214.
Philostrate : 106, 498.
Phutiphar : 379.
Pinès, S. : 305.
Pirenne, J. : 163.
Plaquevent, J. : 23.
Platon : 224, 233, 345, 349, 372.
Plessner, M. : 364, 410.
Pline : 106, 449.
Pococke, Ed. : 188.
Polémon, Antonios : **384** *sqq.*, 393, 395.
Polémon le Périégète : 387.
Porphyre : 70, 106, 349, 506.
Premerstein, A. V. : 384.
Pritchard, J. B. (= ANET) : 93, 151.
Procope : 98.
Ptolémée, Cl. : 224, 225, 233, 350, 409, 410, 479, 481, 482, 489, 491, 494, 496.
Ptolémée Ier Soter : 223.
Pû-Baḫlu, Mut-Baḫlu, Mut-Ba'lu : 108.
Pythagore : 43, 78, 217, 218.
Pythie : 179.

Q

al-Qabîṣî : 482, 486.
al-Qâdir Billâh : 316, 336.
al-Qâhir Billâh : 78.
al-Qalyûbî : 350.
al-Qarafî : 219.
Qardâḥî : 95, 113, 133, 152, 173, 176, 432.
al-Qâri', 'Alî : 243.
Qarîb b. Ẓafar : 453.
Qasrânî : 488.
al-Qasṭallânî : 67, 114, 219, 437.
Qâsyûnâ : 366.
Qaṭabân, Qaṭabanites : 107, 163, 165.
Qaynuqâ' [Banû] : 415.
Qays, Qaysites : 104, 190, 252.
Qays 'Aylân : 127.
al-Qayrawânî : 350.
Qayyim al-Ǧawziyya [Ibn] : 243, 254, 376.
Qazwînî, Abû Ṭâlib al- : 234.
Qazwînî, Zakariyyâ : **50**, 67, 75, 101, 114, 115, 195, 373, 374, 510, 514.
Qénites : 405.
Qifṭî [Ibn al-] : 496.
al-Qinâwî : 350.
Qirâ : 71.
Qubay', 'Umar b. Ḥabîb : 310.
Qubays [Abû] : 264, 280.

Quḍâ'a : 102, 118, 126, 159, 161, 169.
Qudayd : 124, 126.
Qumâma : 172.
al-Qummî : 260.
Qunawî, Ṣadr ad-Dîn : 227, 228, 237, 239.
al-Qurašî, Abû Zayd : 350, 441.
Qurayš, Qurayšites : 72, 82, 90, 100, 111, 115, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 144, 167, 175, 181, 185, 186, 187, 194, 207, 273, 277, 279, 280, 281, 282, 371, 373, 377, 415, 502.
Qurqmâs [Ibn] : 239.
Qurra b. Ḫâlid : 319, 326.
al-Qurṭubî, Abû 'Abdallâh : 240, 350.
al-Qušayrî : 235, 237, 267, 303 *sqq.*, 335, 379.
Quṣayy : 111, 121, 122, 123, 127, 129, 194, 205.
Quss b. Sâ'ida : 510, 515.
Qutayba [Ibn] : 10, 32, 66, 68, 79, 107, 123, 182, 188, 211, 212, 286, 291, 295, 296, 313, 314, **316** *sqq.*, 335, 350, 413, 414, 437, 442, 448, 449, 453, 454, 462, 463, 464, 465, 466, 472, 475 *sqq.*, 498, 501 *sqq.*, 526.
Quṭayra [Ibn] : 388.
al-Quyûn : 404.

R

ar-Rabâb b. al-Barâ' : 102.
Rabâḥ (Riyâḥ) b. 'Aǧala ('Aǧal) ou b. Kaḥla : 116.
Rabî'a : 104, 120, 135.
Rabî'a b. 'Âmir b. Ṣa'ṣa'a [Banû] : 126.
Rabî'a b. Maqrûm : 443.
Rabî'a b. Naṣr : 168, 250, 251, 252, 253.
Rabî'a b. Nizâr : 375.
ar-Raḍawî : 362.
Rafâ'a b. Zayd : 415.
ar-Râfiqa : 96, 500.
Ramsay, W. M. : 71.
ar-Raqâšî : 447.
ar-Raqqâṣ al-Kalbî : 511.
Râšid [Ibn] : 350.
Rasmussen, J. L. : 102, 188, 209.
Rasûl [Ibn] : 351.
ar-Râwandî, Abû l-Ḥusayn : 79.
Raymond, Ph. : 406.
ar-Râzî, Abû Ḥâtim : 79.
ar-Râzî, Faḫr ad-Dîn : 41, 235, 237, 369, 372, 373, 378, 381, 387, 392, 394, 395, 403, 404, 415, 416, 417, 502.
ar-Râzî, Muḥammad b. Zakariyyâ : 79, 241, 351, 383, 386.
Reinach, S. : 483.
Reinaud, H. P. : 244.
Reinaud, J. T. : 254.
Renan, E. : 259.
Rhodokanakis, N. : 117.
Ri'âb aš-Šannî : 87, 102 (Rabâb).
ar-Ribâb : 191.
Richet : 36.
Riḍa [Abû] : 345.
Riessler, P. : 256, 257.
Riǧâl [Abû] : 195.
Rigaltius, W. : 356.
Ritter, H. : 26, 364, 467.
ar-Riyâšî : 297, 464.
Robert, L. : 106, 499.
Rodinson, M. : 257.
Rome, Romains : 123, 275, 432, **433** *sq.*, 444, 449, 483, 500.
Ronzevalle, S. : 501.
Rosenthal, Fr. : 30, 49, 200, 217, 230, 244, 245, 353.
Rosmarin, Trude Weiss : 9.
Rouhier, A. : 200.
Ru'ba b. al-'Aǧǧâǧ : 110, 440.
Ruelle, E. : 398.
Rukâna al-Muṭṭalibî : 175.
Rûmî, Ǧalâl ad-Dîn : 714.
Rušd [Ibn] : 51, **57** *sqq.*, 60, 332, 491.
Rutten, M. : 28.
Ruzbehân Baqlî : 303.
Ryckmans, G. : 93, 103, 107, 141, 163, 165.
Ryckmans, J. : 127.

S Š Ṣ

Sabâ’ : 71.
Sabéens : 43, 89, 226.
Sab‘în [Ibn] : 242.
as-Sabtî : 244.
Sâbûr b. Ḫurrazâd : 252.
Sacy, Sylvestre de : 49, 109.
Sa‘d [Banû] : 122, 191, 194.
Sa‘d [Ibn] : 29, 64, 66, 76, 77, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 101, 111, 115, 118, 123, 127, 171, 174, 180, 186, 187, 193, 207, 261, 262, 264, 267, 273, 274, 276, 279, 280, 283, 285, 291, 292, 301, 309, 310, 312, 313, 376, 392, 406, 437, 443, 472, 480, 502, 507.
Sa‘d, Abû l-Ḥusayn b. : 78.
Sa‘d aḏ-Ḏâbiḥ (= — an-Nâṭiḥ) : 468.
Sa‘d b. Abî Waqqâṣ : 9, 288.
Sa‘d Huzaym : 100, 502.
Sadîf b. Hûmâs : 44.
aš-Šâḏilî : 242.
Ṣafadî, Ṣalâḥ ad-Dîn aṣ- : 227, 390, 459.
Ṣafaïtes : 3, 17.
aṣ-Ṣafawî : 240.
as-Saffâḥ : 298, 376.
Šâfi‘ b. Kulayb : 169.
aš-Šâfi‘î : 301, 376, 387, 438.
Ṣafiyya bint Ḥuyayy : 289.
Ṣafwân [Âl] : 122, 194.
Saǧâh : 65, 66, 99.
aṣ-Ṣaǧânî : 432, 511.
Sagrajas : 300.
Sahar : 436, 518.
aṣ-Ṣaharî : 462.
aš-Šâh az-Zâhirî [Ibn] : 351.
as-Saḫâwî : 243.
Šâhîn [Ibn] : 329, 351.
Sahl b. Bišr : 487.
Sahm [Banû] : 100, 159, 167.
Sahrab, Muṣṭafä b. : 227.
aš-Šahrâfî : 227.
aš-Šahrastânî : 54, 79, 255, 290, 371.
aṣ-Ṣa‘îd : 474.
Sa‘îd b. ‘Umar al-Huḏalî : 174.
Sainte-Fare Garnot, J. : 460.
as-Sakrân b. ‘Amr : 288.
Salama b. Abî Ḥayya : 66 (Ibn Salama), 102, 118, 159, 169.
Salama b. al-Muǧaffal : 119.
Ṣâliḥ : 189, 437.
Ṣâliḥ al-Afqam : 462.
aṣ-Ṣâliḥî, Ibr. : 202.
as-Sâlimî : 317, 352.
Salmä : 15.
Salmân al-Fârisî : 96.
Salomon : 71, 222, 454, 498.
Šâma [Abû] : 352.
as-Samarqandî, ‘Ubayd Allâh : 239.
Šamaqmaq [Abû š-] : 474.
Šâmawayh [Ibn] : 352.
as-Samaw’al b. Yaḥyä : 303.
aš-Šâmî : 353.
Samlaqa : 44.
Sammâk b. Ḥarb : 307.
Samuel : 258, 259, 263, 268, 279, 367.
Ṣan‘â’ : 6.
Sanad : 485.
Sancus : 433.
Sandûbî : 79.
Sarâb : 462.
as-Saraḫsî : 353.
as-Sarât : 6.
aš-Šarât : 262.
Šarîk b. Abî Namir : 310.
as-Sarrâǧ [Ibn] : 353.
Satan : 69, 189, 262, 270.
Saṭîḥ : 44, 66, 83, 101, 127, 165, 168, 250.
Saturne : 404, 467.
Saül (= Ṭâlûṭ) : 175, 185, 280.
Sauneron, S. : 247.
Savignac, R. : 108, 499.
aš-Šawâ’î, Muḥ. : 365.
Sawda bint Zum‘a : 288.
as-Sawdî : 353.
Šayba b. Rabî‘a : 282.
Šay‘ al-Qawm : 205.
Šaybân [Banû] : 85, 121, 124, 126.
aš-Šaybânî, Abû ‘Amr : 440.
Sayf ad-Dawla : 302, 409, 486.
Sayf b. Ḏî Yazan : 84, 161, 169, 250.

aṣ-Ṣaymarî : 353, 482.
Sayyâra [Abû] : 122.
as-Sayyid al-Ḥimyarî : 292, 293.
Schaeder, H. H. : 372.
Schlumberger, D. : 101, 499.
Schmidt, B. : 189.
Scholem, G. : 380.
Schrank, W. : 80.
Schreike, B. : 257.
Schultess, F. : 87.
Schwally, F. : 65, 301.
Schwarz, P. : 343, 348.
Scot, Michael : 382.
Se‘îr : 167.
Selîm Ier (Sultan) : 203.
Sellin, E. : 139, 141.
Séméias : 152.
Sémites : 5, 8, 13, 21, 22, 24, 35, 93, 120, 149, 174, 180, 269, 406, 407, 436, 503, 518.
Séroch : 436.
Shields, Ae. L. : 59, 60.
aš-Šiblî, Abû Bakr Dulaf : 305.
Sicard, A. : 116.
Ṣiddîqî, Muḥ. Z. : 116, 241.
aṣ-Ṣiddîqî, Muṣṭafä : 353.
Sidersky, D. : 70.
aš-Šidiyâq, Aḥ. Fâris : 67.
Ṣiffîn : 291, 319, 473.
as-Siǧâzî : 244, 482, 488.
as-Siǧistânî, Abû Ḥâtim : 102, 112, 441, 458.
as-Siǧistânî, Aḥ. b. Ḫalaf : 354.
Šihâb b. Ḥurqa : 453.
as-Silqânî : 354.
Silverstein, T. : 257.
Simon, M. : 130.
Šimr b. Ḏî l-Ǧawšam : 313.
Sînâ [Ibn] : 39, 40, **51** *sqq.*, 55, 57, 354, 369, 383, 448, 512.
Sinaï : 45, 370.
aṣ-Ṣiqillî, ‘Abd as-Salâm : 203.
Šiqq : 44, 83, 101, 125, 168, 250.
Šîrawayh B. Šahrdâr [Ibn] : 354.
aš-Šîrâzî : 354.
Sîrîn [Ibn] : 293, **312** *sqq.*, 319, 320, 323, 327, 340, 345, 353, 355.
Sirius : 489, 499.
Sirwâḥ : 163.
de Slane : 244, 302.
Smerdis : 500.
Smith, W. Robertson : 12, 14, 26, 33, 71, 95, 96, 98, 109, 111, 112, 170, 174, 180, 183, 188, 255, 370, 371, 378, 406, 415, 498, 503, 518.
Snouck Hurgronje, C. : 189, 191.
Soden, W. von : 133, 135, 137, 141, 145, 270.
Soleil : 25, 44, 160, 191, 263 (Šams), 407 (Šamaš), 499.
Somaliland : 6.
Somogyi, J. de : 327.
Soqoṭra : 6.
Soudan : 5.
Sourdel-Thomine, J. : 366.
Spencer, R. F. : 98.
Spiegelberg, W. : 109, 494.
Sprenger, A. : 7, 77, 88, 272, 387.
Steele, R. : 383.
Stegmann, W. : 384.
Steinschneider, M. : 59, 222, 335, 337, 352, 353, 355, 391.
Stozmann : 214.
Subartu : 504.
as-Subkî, Bahâ’ ad-Dîn : 219.
Ṣûfa [Banû] : 121, 141, 193.
aṣ-Ṣûfî, Abû l-Fatḥ : 202.
Sufyân [Abû] : 84, 275, 280, 371.
Sufyân aṯ-Ṯawrî : 448.
as-Suhaylî : 356.
Suhayl ‘Ušâr : 71.
as-Suhrawardî : 236, 242.
Suidas : 387.
Sukayn an-Numayrî : 512.
Šukr [Ibn Abî š-] : 483, 491.
Šûla an-Nâṣiha : 462.
Sulaym [Banû] : 101, 126.
Sulaymân b. al-Manṣûr : 469.
Šumayl [Ibn] : 390.
Sumer : 2.
Surâqa b. Mâlik : 187.
Šurayḥ b. al-Ḥâriṯ : 376.
as-Sûsî, Abû ‘Abdallâh : 203.
Sutéens : 7.
Suwâ‘ : 83, 174.
Suwayd aṣ-Ṣâmit : 88, 101.

as-Suyûṭî : 75, 76, 246, 356, 402.
Sylburg, Fr. : 398.
Synave, P. : 63.
Synésius : 345.
Syrie : 5, 6, 7, 8, 11, 82, 85, 87, 158, 201, 261, 280, 295, 319, 390, 392, 435, 502.

T Ṯ Ṭ

Ta'abbaṭa Šarr^an : 377.
aṯ-Ṯa'âlibî : 357.
Tabâla : 124, 185.
aṭ-Ṭabarî : 24, 45, 65, 66, 72, 75, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 96, 100, 101, 102, 112, 115, 116, 123, 125, 129, 132, 154, 159, 160, 161, 163, 168, 169, 174, 180, 186, 187, 189, 194, 199, 205, 212, 215, 250, 253, 259, 260, 264, 265, 267, 272, 275, 278, 280, 284, 289, 364, 371, 388, 390, 393, 415, 453, 480, 484, 485, 500, 509.
aṭ-Ṭabarî, 'Alî b. Rabbân : 241.
Ṭabîr : 295.
Tabûk : 86.
Tacite : 188.
Taeschner, F. : 75.
aṭ-Ṭaflâwî : 390.
Taġlib : 66, 462.
Ṭâ'if : 88, 104, 110, 124, 126, 168, 189, 283, 290, 296.
Ṯa'lab : 198.
Ṯa'laba al-'Anqâ' b. 'Âmir b. 'Âmir Mâ' as-Samâ', 164.
aṭ-Ṭalawî : 357.
Ṭalḥa [Ibn] : **228** *sqq.*
Ṭalḥa b. 'Ubayd Allâh : 290.
Ṭâlib [Abû] : 82, 129, 273.
Ṭâlib b. Mudrik : 474.
Tallqvist, K. : 141.
Tamîm [Banû] : 65, 119, 404.
at-Tamîmî, Abû 'Abd Allâh : 242, 243.
Tammâm [Abû] : 108, 378, 448.
Ṯamûd : 437.
Ṯamûdéens : 2, 17, 29, 30.
Ṭanǧî, Muḥ. b. Ṭâwît aṭ- : 49.
Ṯaniyya : 311.
Tannery, P. : 199, 217.
Ṯaqîf : 124, 126, 189, 313, 416.
aṭ-Ṭarâbulsî, Abû Sa'îd : 203.
Ṭarafa : 187, 448.
Ṭâraḥ : 457.
Ṭarîfa al-Kâhina : 44, 100, 101, 144 (autres noms de la même racine), 159, 161, **163** *sqq.*, 166, 252.
Ṭâriq b. Ziyâd : 298, 299.
Taškö̈prüzadeh : 394, 395.
Taube, Ed. : 382.
Tawḥîd [Ibn] : 66.
at-Tawḥîdî, Abû Ḥayyân : 346.
Ṯawr : 191.
Ṭâwûs b. Kaysân : 206, 213.
Taym : 191.
Taymâ' : 85.
Taym al-Lât : 104.
Ṭayy : 15, 108, 291.
Tell el-Amarna : 22, 29, 93, 97, 108
Tenkalûšâ al-Bâbilî : 482, 497.
Teucros : 497.
Thasos : 499.
Théodoret : 106.
Théophile d'Édesse : 497.
Thiersch, H. : 140.
Thomas d'Aquin : 52, 63, 394.
Thulin, C. : 156.
at-Tibrîzî : 108, 126, 370, 444, 508.
at-Tiflîsî : 357, 361.
Tiglath-Pileser : 98.
Tigre : 7, 84, 470.
Tihâma : 3, 88, 162, 251, 282, 469.
at-Tilimsânî, 'Afîf ad-Dîn : 239.
Tirésias : 439.
at-Tirmiḏî, 'Abdarraḥmân : 353.
at-Tirmiḏî, Šihâb ad-Dîn Aḥ. : 229.
Tisdall, Saint-Clair : 70.
Tisserant, E. : 256.
Tolède : 299.
Torreblanca : 26.
Trajan : 106.
Transjordanie, Jordanie : 11, 483, 502.
Tricot, J. : 59, 331.
Tritton, A. S. : 75.
Trumpp, E. : 224.
Tubal-Caïn : 405.

Tubba' : 83, 102, 169.
aṭ-Ṭufayl b. 'Amr : 287.
Tulayḥa : 65, 72, 161.
Ṯumâma [Abû] : 162.
Ṯurayfa : 100.
Turcs : 34, 214, 252, 402, 474.
aṭ-Ṭurṭûšî : 219.
Tuscus, L. : 356.
Ṭûsî, Naṣîr ad-Dîn aṭ- : 234.
Ṭuways : 461.

U 'U

Uate' : 151.
'Ubayd [Abû] al-Qâsim b. Sallâm : 208. 210, 211, 301, 358, 415.
'Ubayd ar-Râ'î : 442.
'Ubayd [Abû] Ma'mar b. al-Muṯannä : 443.
'Ubayda [Abû] : 191, 290, 440, 442, 444, 512.
'Ubaydallâh b. Ziyâd : 292, 455.
Ubayy b. Ka'b : 238.
al-Ubulla : 187.
Ugarit : 30, 96, 111.
Uḥayḥa b. al-Ǧulâḥ : 102, 108.
Uḥud : 72, 100, 167, 282, 283, 295, 373, 471.
'Ukâẓ : 83, 115, 186.
al-Ukma : 262.
al-'Ulayya : 469.
'Umân : 6.
'Umar b. 'Abd al-'Azîz : 297.
'Umar b. al-Ḫaṭṭâb : 9, 64, 71, 83, 85, 129, 174, 187, 265, 276, 277, 278, 279, 287, 288, 290, 291, 295, 297, 298, 319, 326, 396, 453, 457, 469.
al-'Umarî, Šamsaddîn : 358.
al-'Umarî, Zayn al-'Âbidîn : 380.
'Umayr al-Kâtib : 464.
Umayya [Banû] : 480.
Umayya b. 'Abd Šams : 118.
Umayya b. Abî ṣ-Ṣalt : 69, 77, 498.
Umm Hânî : 269.
Umm Karz : 438.
Umm Ma'bad : 274.
Umm Ṣilâ' [Ibn] : 311.
Ungnad, A. : 8.
al-Unsî : 490.
'Uqba b. Ḥawṭ : 443.
Uruk : 259.
'Urwa : 273 .
'Urwa b. Ḥizâm : 116.
'Urwa ar-Raḥḥâl : 186.
'Urwa b. Zayd al-Azdî (Asadî) : 116.
Usâma b. Zayd : 377.
'Uṭârid : 71, 224.
'Uṭaym b. Nasṭâs : 311.
'Utba b. Rabî'a : 282.
'Utbî : 458.
'Uṯmân b. 'Affân : 286, 288, 291, 292, 294, 295, 298, 312, 462.
'Uṯmân b. Maẓ'ûn : 207.
'Uzayr : 225.
al-'Uzzä : 71, 90, 110, 124, 126, 140, 171, 174, 517.

V

Vajda, G. : 68, 201, 218, 400.
Vattier, P. : 355.
Vénus : 50, 70, 71, 191, 404, 467.
Vesta : 433.
Vettius Valens : 482, 497.
Viré, F. : 511.
Vinnikov, A. : 77.
Virgile : 214.
Virolleaud, Ch. : 111, 141, 400, 412.
Vloten, G. von : 75, 89, 174, 189, 190, 373, 500.

W

Wadd : 103, 518.
Waḍḍâḥ [Abû] : 509.
Wâdî d-Dawâsir : 11.
Wâdî r-Rumma : 11.
Wâdî s-Sirḥân : 11.
Wahb b. Munabbih : 67.
Wahîb : 187, 440.
Waḥšî : 373.
Waḥšiyya [Ps.-Ibn] : 29, 220, 373, 404, 411, 497.
Wâ'il b. Ḥuǧr : 509.

al-WÂʿIZ al-ḤARKÛŠÎ : 358.
al-WALÎD B. al-MUĠÎRA : 90.
al-WALÎD B. YAZÎD : 215.
WALÎ ur-RAḤMÂN, M. : 337.
al-WÂQIDÎ : 309.
WARAQA B. NAWFAL : 87, 272, 273, 275.
al-WARDÎ [IBN] : 358, 360.
WÂSIṬ : 96, 226, 500.
al-WÂṮIQ : 485.
WATT, W. MONTGOMERY : 87, 207.
WEBER, A. : 199.
WEIL, G. : 218.
WELLHAUSEN, J. : 14, 91, 92, 93, 94, 95, 109, 110, 132, 153, 159, 160, 169, 188, 205, 255, 275, 378, 441, 498.
WENSINCK, A. J. : 66, 67, 125, 132, 136, 143, 152, 189, 199, 266, 270, 451, 461, 518.
WETZSTEIN, J. G. : 218.
WESTERMARCK, E. : 364.
WEULERESSE, J. : 5.
WIDENGREN, G. : 257.
WIEDMANN, E. : 387.
WIET, G. : 295.
WILEKEN, G. A. : 98.
WINCKLER, H. : 2, 11, 14, 191, 207.
WOLFSON, H. A. : 305.
WRIGHT, W. : 189, 410.
WÜSTENFELD, F. : 88, 255, 289.

X

XÉNOPHON : 500.

Y

YAHIA, O. : 226, 227, 228, 234, 239, 244, 331, 380.
YAḤYÂ B. BARMAK : 515.
YAḤYÂ B. YAZÎD : 222.
YAHWÉ : 69, 72, 145, 151, 173, 194, 259, 279, 281, 523.
YAḤYÂ B. AKṮAM : 77.
YAMÂMA : 65, 116, 213, 284, 287, 469, 526.
YAMANÎ, AḤ. al- : 233.
YAMÛT : 464.
YAʿQÛB B. ʿUTBA B. al- MUĠÎRA B. al-AḪNAS : 258.
YAʿQÛBÎ : 212.
YÂQÛT : 7, 15, 24, 78, 85, 96, 100, 118, 126, 127, 145, 159, 161, 163, 164, 169, 172, 174, 185, 186, 188, 192, 222, 262, 279, 285, 294, 295, 311, 353, 366, 374, 376, 406, 456, 469, 500.
YARMÛK : 287.
YAṮRIB : 262, 453.
YAZBAK B. MAHDÎ : 202.
YAZÎD al-FÂRISÎ : 292.
YAZÎD B. ABÎ MUSLIM : 297, 376.
YAZÎD B. MUʿÂWIYA : 189, 393.
YÉMEN : 5, 6, 11, 67, 104, 168, 169, 250, 252, 284.
YÉMÉNITES : 252, 373.
YETHRO : 379.
YOHANNIS : 86.

Z Ẓ

az-ZABBÂN [BANÛ] aḏ-DIHLÎ : 462.
ZABBÂN B. YASÂR : 518.
az-ZABÎDÎ, MUḤ. MURTAḌÂ : 212.
ZÂDA ar-RÛMÎ : 359.
az-ZAĞĞÂĞÎ : 413, 414.
ZAGROS : 6.
ẒÂHIR B. BUṢBUHRÎ : 314.
ZAKÎ, AḤMAD : 342.
ẒÂLIM B. SURÂQA : 453.
az-ZAMAḪŠARÎ : 211, 212.
ZAMZAM : 45, 100, 185, 261, 262, 263, 264, 406, 502, 507.
az-ZANÂTÎ : 201.
az-ZANÂTIYYA : 202.
ZAQÎQA : 98.
ZARATHOUSTRA (ZARADUŠT) : 84, 497.
ẒARÎFA (voir ṬARÎFA).
ZARR : 85.
az-ZARRÂD, ʿABDALLÂH : 306.
ZARRÛQ, AḤ. : 239.
ZAWBAʿA : 44.
ZAYD al-ANṢÂRÎ [ABÛ] : 197.
ZAYD al-ḪAYL B. MUHALHIL aṭ-ṬÂʾÎ : 85.

ZAYDÂN, Ğ. : 390.
ZAYD B. ḤÂRIĞA : 300.
ZAYD B. ḤÂRIṮA : 278, 284, 288.
ZAYD B. MÛSÂ B. ĞAʿFAR : 293.
ZAYD B. SIʿNA : 86.
ZAYDÛN [IBN] : 102.
ZAYNAB BINT ĞAḤŠ : 278.
ZAYN al-ʿÂBIDÎN : 222.
ZAZA, Ḥ. : 406.
ZÉLOTES : 127.
ZENKER, J. TH. : 40.
ZÉNOBIE (az-ZABBÂʾ) : 101, 163, 397.
ZEUS : 500.
ZIMMERN, H. : 80, 108.
ZIYÂD B. ABÎH : 372, 509.
ZOSIME : 297.
ZOTENBERG : 253, 259.
ZUBAYD : 126.
az-ZUBAYR [IBN], ʿABDALLÂH : 296, 310, 393, 473.
az-ZUBAYR [IBN], MUṢʿAB : 484.
az-ZUBAYR B. al-ʿAWWÂM : 288.
az-ZUHARA : 70, 71.
ZUHAYR : 84, 256.
ZUHAYR B. ĞANÂB al-KALBÎ : 102, 104, 120.

II — INDEX DES TECHNIQUES DIVINATOIRES ET DES NOTIONS

Alectryonomancie : 505.
Anémoscopie : 31, 32, 407.
Anges : 56, 66, **68** *sqq.*, 76, 233, 282, 522.
Année de l'Éléphant : 127.
Apotélesmatique : 25, 479.
Ariel : 138, 139, **144** *sqq.*
Arithmomancie : 217.
Astragalomancie : 179.
Astrologie : 18, 25, 34, **41**, 42, 51, 199, 215, 219, 244, 245, 407, 408, 410, **478** *sqq.*
Bélomancie : 32, 94, 110, 111, 144, 181, 182, 183, **184** *sqq.*
Brelomancie : 407.
Capnomancie : 407.
Chevelure : 255.
Chiromancie : 39, 42, 369, **393** *sqq.*, 526.
Clédonisme : 431, 436, **460** *sqq.*.
Cléromancie : 18, 23, 30, 31, 47, 99, 169, 177, **179** *sqq.*, 245.
Cristallomancie : 47.
Cuambolie : 179.
Cubomancie : 177.
Dactylomancie : 179, 393.
Détection
— **des sources** : 40, 369, **403**. *sqq.*
— **des minerais** : 40, 369, **404** *sqq.*
Démence : 48.
Devin : (Terme souvent répété. Nous ne signalerons que les renvois essentiels) : 44, 46, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, **88** *sqq.*, **91** *sqq.*, 111, 114, 116, 118, 125, 150, 159, 198, 250, 433, 434, 498, 525.
Diagnostic médical : 32.
Djinns : 41, 43, 64, 66, 67, 68, 73, 74, 75, 77, 78, 87, 90, 101, 102, 105, 113, 117, 153, 167, 171, 175, 176, 222, 505, 522.
Divination (Terme mentionné très souvent ; nous n'indiquerons que les passages essentiels) : 22 *sqq.*, 40 *sqq.*, 60, 62 (faculté de) 63, 64, 66 (opinion de Mahomet), 67, 68, 88,

90, **91** *sqq.*, 104, 112, 124, 150, 162, 180, 249, 253, 329, 367, 405, 499, 517, 521 *sqq.*
Divination astrologique : 24, 25, 112, 113, 225, 233, 407, **488** *sqq.*
Divination chresmologique : 149, 150.
Divination inductive : 32, 36, 106, 113, 180, 245.
Divination intuitive : 36, 106, 113, 180.
Divination météorologique : 40, 369, 407, 496, 526.
Divination par blessures et contusions : 34.
Divination tératologique : 25.
Ependytes : 140.
Éphod : **138** *sqq.*, 145, 146, 147, 184.
Étoile filante : 66, 416.
Extase : 25, 81, 150, 152, 159, 170, 173, 256, 268, 269.
Extispicine : 24, 28, 47, 48, 51, 397, 527.
Faste et **néfaste** : 33, 41, 468, 483, 518.
Gématrie : 183, 238, 244.
Généthlialogie : 25, **480** *sqq.*
Géomancie : 25, 35, 41, 42, 47, 49, 105, 176, **196** *sqq.*, 525.
Germinatomancie : 478.
Haruspicine : 47.
Hémérologie, ménélogie : 25, 41, 179, 480, **483** *sqq.*
Hépatoscopie : 23, 28, 47, 48, 247, 249, 397, 527.
Hydromancie : 47, 49, 249, 406.
Iatromantique : 32, 525.
Illusion (méthode de divination indienne) : 32.
Inspiration : 50, 68, 73, 75, 76, 77, 81, 117, 149, 150, 159, 254, 375, 522.
Incubation : 23, 32, 257, 259, 279, **363** *sqq.*
Lécanomancie : 47, 48, 49, 406.
Lithobolie : 144, 183, **188** *sqq.*, 195.
Lithomancie : 31, 47, 49, 99, 179, 183, 192, **195** *sqq.*
Magie : 18, **26** *sqq.*, 30, 34, 36, **40**, 41, 42, 51, 54, 90, 119, 219, 480.
Mansions de la lune : 33, 44.
Miracles, Prodiges : 51, 53, 54, 56, 62, 63, 66, 80, 199.
Monothéisme : 21, 30, 61, 161, 165, 186.
Morphoscopie : 40, 383.
Naevi : 39, 42, 369, 388, **390** *sqq.*, 399.
Nécromancie, nécyomancie : 94, 169, **174** *sqq.*
Néromancie : 407.
Omens : 18, 25, 31, 41, 111, 112, 177, **431** *sqq.*, 518.
Omoplatoscopie : 31, 39, 42, 47, 51, 369, **395** *sqq.*, 526.
Oniromancie : 18, 23, 28, 30, 169, 177, **247** *sqq.*, 525.
Onomatomancie : 183, 431, **452** *sqq.*, 525.
Onychomancie : 393.
Oracle : 24, 30, 74, 95, 97, 98, 99, 100, 103, 110, 118, 119, 120, 139, 144, **148** *sqq.*, 177, 179, 180, 185, 214, 249, 250, 253, 405, 434, 476, 524, 525.
Ordalie : 23 (par le fleuve), 24 (par le feu).
Ornithomancie : 23, 31, 41, 47, 112, 196, 247, 371, 399, **432** *sqq.*, 524, 526.
Ornithoscopie : 24.
Osselets [Jeu des] : 179, 183.
Palmomancie : 25, 28, 31, 40, 112, 369, 392, **397** *sqq.*, 403.
Panbabylonisme : 2, 130.
Pégomancie : 405.
Phtegmomancie : 31.
Phyllomancie : 407, 478.
Physiognomancie : 18, 112, 525.
Physiognomonie : 25, 28, 31, 39, 41, 42, 177, 220, **369** *sqq.*, 526.
Planètes : 40, 44, 207, 407, 489 *sqq.*
Pléïades : 413.
Poésie : **73** *sqq.*, 101, 150, 153, 156, 157, 158, 255, 498.
Polythéisme : 45, 154, 155.
Potamomancie : 23, 405.

Prédictions (*cf.* Index III, 1, s. *Ǧafr* et *ḥidṯân*) : 33.
Présages : 23,26,28 (hémérologiques, astrologiques), 30, 31, 33 (feu), 34 (sang), 42, 68, 105, 119, 120, 125, 183, 187, 215, 219, 399, 414, **431** *sqq.*, 524.
Pronostics : 28 (médicaux), 31, 33, 105, 225, 397, 416, **431** *sqq.*
Prophète : 46, 52, 54, 55, 56, 58, 61, 62, 63, 64, 77, 78, 81, 84, 85, 86, 87, **88** *sqq.*, 97, 113, 114, 250, 262, 522.
Prophétie : 18, 24, 45, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, **77** *sqq.*, 85, 86, 87, 88, 90, 199, 249, 252, 266, 267, 275, 392, 472, 521.
Psammomantique : 197.
Radixomancie : 478.
Rêve, songe : 51, 58, 59, 60, 61, 65, **247** *sqq.*
Révélation : 58, 68, **76** *sqq.*
Rhabdomancie : 94, 182, 183 (**rhabdiomancie**).
Rhapsodomancie : 32, 41, 183, **214**, *sqq.*, 451, 525.
Scapulomancie : 39, 47, 105, 369.
Scopélisme : 189, 190.
Sorcellerie : 34, 40, 64.
Sourcier : 32, 115, 183, **403** *sqq.*
Style divinatoire : 46, 47, 65, 414.
Talisman : 49 (art talismanique), 50, 51, 54, 220, 223, 224, 230.
Tâtage des veines : 32.
Teraphîm : 139, 140, 141, **142** *sqq.*, 145, 147, 167.
Théurgie : 26, 245, 480, 488, 521.
Trapézomancie : 183.
Ventriloquie : 169, **171** *sqq.*
Urîm et **Tumîm**, 24, 139, 140, 141, 144, 184.
Vision : 56, 57, 61, 62, 63, 113, **269** *sqq.*
Zodiaque [Signes du] : 33, 225, 244, 467, 468, 488, 490 *sqq.*
Zoomancie : 47, 440, 519.

III — INDEX DES TERMES ORIENTAUX, GRECS ET LATINS.

1. Index des termes arabes

a ʿa

ʿabʿab, ġabġab : 131.
ʿabd, ʿibâd, ʿâbid, ʿubbâd : 107, 109, 327.
abdâʾ, budûʾ : 212.
ʿâbid : 52.
ablaġ : 456.
ʿabqarî : 277.
abû zurayq : 435.
âḏân : 278.
aḍgâṯ : 271, 320.
adhä : 416.
ʿadwä : 501.
afḍâl : 318.
afkal : 24, 102, **103** *sq.*, 522.
afqam : 462.
ʿaǧamî : 311.
aǧdaʿ : 453.
aǧǧâr : 134.

ahl : 135.
ahl al-arḍ : **174** *sqq.*
ahl al-mâ' : 104.
aḫṭab : 511.
aḫyal : 434, 435, 511.
'â'if : 83, 112, 196, 250, 371, 377, 434, 469, 474.
âl : 135.
'alâma : 33, 79.
'âlamiyya : 327.
'âlim : 112.
'alima : 117.
amraṭ : 71.
'anân : 415.
anfaqa : 205.
anǧuh : 480.
ankarahâ ra'y^{an} : 416.
anna : 506.
anṣâb : 204.
anṣâr : 265.
'aq'aq : 512.
'aqd ar-raṭâ'im : 475.
'aqîm : 102.
'aqîqa : 183.
'âqir : 102.
aqlâm : **220**, 224.
'arafa : 117.
'âriḍ : 33.
'ârif : 52, 53.
'arîf : 120.
'arîš : 281.
arkân : 406.
a r l, w r l, ġ r l, ǧ r l : 145.
'arrâf : 41, 74, 83, 91, 92, 94, 95, 110, 112, **113** *sqq.*, 115 (*'arrâfa*), 117, 377, 522.
'arûba : 457.
asfa' aḥwä : 286.
asḥam : 197.
aškâl : 385.
asmâ' ḥusnä : 221, **234** *sqq.*
ašrâf : 467.
asrafa : 205.
aswadân : 459.
'aṭafa : 138.
âṯâra^{t} *min 'ilm* : 199.
'âṭis : 445, **448**, 513.
aṯl : 143.
a'war (*abû fard*^{in} *karîma, mukarram, karîm 'ayn al-yamîn/aš-šamâl*) : 459, 507.
'awf : 432.
awrâd : 240.
a/wry, arya, warä, irrat, ar, arûn, ûwâr, warâ', waryy : 146.
'awwaḏa : 171.
âya : 78.
'ayb : 435.
aysâr, yâsirûn : 208.
ayyâm al-'aǧûz : 101.
ayyâm at-tašrîq : 190.
'azâ'im : 40 (*'ilm al-*), 232.

b

bahâ'im : 447.
baḫḫer : 47.
balad : 161.
bân, bâna : 455, 508.
baram : 211.
barî' : 68.
bâriḥ : **440** *sqq.*, 469, 514.
bârmâl : 513.
bârra : 263.
barrâda : 508.
al-barr al-fâ'iǧ : 104.
bašara^{t} : 370.
al-bašariyya : 45.
baṣîr (*abû baṣîr, kafîf, makfûf, ḍa'îf, ḍarîr, 'âǧiz, ma'ḏûr*) : 459.
baṭîl : 133.
baṭr, buṭr : 168.
bay'a : 310.
bayt : 99, 104, 108 (*lah*^{u} *l-bayt*), 110 (*bayt al-masdan*), 111, 124 (*lah*^{u}, *lah*^{um} *al-*), 125 (— *'iyâfa wa-qiyâfa*), **132** *sqq.*, 184, 253 (*buyût*), 274.
biǧâd : 134.
bûq : 278.
burǧâs, burǧis : 193.
busr : 262.
bušrä : 88, 267, 453 (*bišâra*).
buṭûr : 391.

d ḏ ḍ

ḏahad : 454.
ad-dahâs : 104.
ḏ k r : 176.
dalâla : 33.
dalâ'il : 225, 409.
dâr : 136, 274.
aḍ-ḍarb bi-l-qidâḥ : **181** *sqq.*
ḍarabân : 397.
ḍarîb : 209.
ḍârib al-mandal : 49.
da'wa : 88.
dawâ'ir : 388.
ḏawd : 448.
dawla : 491 *sqq.*
dawwama : 443.
dîn : 277.
du'â', ad'iya : 242.
ḏû ilâh : **108** *sq.*, 522.

f

al-faḏḏ : 209.
faḥl : 73.
fa'l : 31 (*onomatomantique*), 32, 34, 36, 41 (*'ilm al-*), 104 (*tafâ'ul*), 219, 222, 431, 436, 437, 438, **450** *sqq.*, 503, 526.
farḍ : 209.
farǧ : 476.
fâtiḥa : 243.
faṭin : 105.
fawâsiq : 514.
fayḍ : 50, 51 (*al-ilâhî*), 52, 53, 62, 164.
firâsa : 31, 39, 41, 42, 48, 105, 220, 226, 369, 375, **378** *sqq.*, 399 (— *an-nisâ'*), 526.
fitna : 286, 291, 501.
fiṭra : 207, 436.
fâl, fi'âl, fiyâl, mufâyl, mufâyala, taf'îl, ifti'âl : 450-1.
fuqarâ' : 307.

ǧ ġ

ǧa'ba : 182.
ġâbih : 444, 445.
ǧafr : 25, 33, 49, 176, 183, 217, **219** *sqq.*, 395, 481, 525.
ġalza : 70.
ǧâmi' : 312.
ǧâmid : 70.
ġamz : 220.
ġâq, ġîq, ġaqq : 509.
ǧarbâ' : 464.
ǧard al-ǧarâd : 518.
al-ġârib wa-ṭ-ṭâli' : 468.
ġariqa : 206.
ġarqad 174.
ǧarwal : 179.
ġašî : 80.
ġaṭîṭ : 79.
ġawiya : 206.
ġayba : 79.
ġibt : 195.
ǧifâr : 374.
ǧimâr, ǧamra : **188** *sqq.* (*ramy al-*).
ǧismânî : 70.
ǧiz' : 454.
ġufl, aġfâl : 210.
ġûl : 75.
ġulât : 49.
ġull : 324.
ǧumu'a : 457.
ǧunûb : 167.
ġurâb : 434, 455.
ġurûb : 490.
ġurûr : 65.
ġurra : 261.

h ḥ ḫ

ḥâ'a : 517.
ḫabîr : 112.
ḫabîṣ : 285.
ḥabr : 85, 86, 96.
hâḏa min iḫwân al-kuhhân : 125.
ḫafîf : 445.
ḫâfiya : 223, 224, 233, 234.
ḥaǧǧâm : 462.
ḥâǧib : 110, 111, 124.
ḥaǧǧ : 121, 122, 127, 128, 141, 191, 194, 206.
ḥâ'id : 445.

ḥakam : 118, 522.
ḥakîm, muḥakkim : 165.
ḥâla : 33.
ḫalṭ al-quṭn bi-ṣ-ṣûf : 195.
ḥâlûmat aṭ-ṭibâʿ al-tâm : 364 sq.
halyûn : 299.
hâm, hâma : 172, 513.
ḥamala : 138.
ḥamâma, ḥamâm : 455, 517.
hamhâm : 512.
hamhama : 171, 524.
ḥâmil : 65.
ḫamr : 206.
ḫanâfis : 447.
ḥanîf : 87, 207, 268.
ḫansâʾ : 464.
ḥaqîb : 445.
ḥaqq : 87.
ḥaram : 127, 128, 194, 416.
ḥarba : 132.
ḥarîq : 491 sqq.
ḥarîr al-mâʾ : 220.
ḫarrûba : 454.
ḥaṣâhu : 313.
al-ḥâsib : 49.
ḥasîs : 448.
hasmîrǧ : 32.
ḫaṣṣa : 105.
ḫâṣṣiyya : 327.
ḫâtam an-nubuwwa : 82, 472.
ḫaṭîb : 74, 77, 102, 117, 124.
hâtif : 169, **170** sq., 174, 468, 524.
ḥâtim : 459, 507, 511.
al-ḫaṭṭ bi-r-raml : **195** sqq.
ḥawârî : 86.
hawdaǧ : 136.
haykal : 133.
hayl, hâîl : 164.
ḫayma : 136.
ḫayr ḫayr : 437.
ḥâzî : 91, 92, 102, 104, 110, **112** sq., 114, 115, 196, 253, 377, 434, 451 (taḥazzî), 522.
ḥazîr, ḥâzir : 112.
ḥazz : 209.
ḫibâʾ : 134, 136.
ḥida'a : 514.
ḥidṯân : 49, 224, 272, 395.
hiǧâʾ : 117.
ḥiǧâb : 73, 146.
ḥiǧâba : 111, 123, 124.
ḥiǧr : 258, 262, 289.
hiǧra : 285.
ḫâl, ḫîlân : 377, **390** sqq.
ḥilla : 127, 128, 129.
ḥils, ḥalis : 210.
ḥikâyat ṣawtih : 511.
ḥikma : 325.
ḫilf, taḫâluf : 406.
ḥimä : 136.
himîm, humhâm, humhûm, humâm : 172.
ḥisâb al-ǧummal : 183, 217.
ḥisâbiyyât : 479.
ḫiṣâl : 416.
ḥisbân : 49.
ḥizb, aḥzâb : 242.
ḫ m r, ḫimâr : 93.
h ṭ f : 170.
hubûṭ : 489.
hudiya : 206.
hudhud : 455, 508, 512.
ḥukm : 485.
ḥulm : 65, **270** sq.
ḥulwân : 67.
ḫums : 125, 126 (ḫamisa), 127.
ḫurḍa : 208, 209.
ḥurf : 452.
ḥurûf (ʿilm al-) : 183, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, **228** sqq., 525.
ḫuṭârim : 436.
ḫuṭûṭ : 42.

i ʿi

ibn, bint : 125.
iḏâ : 413.
ʿiḍh, ʿiḍâh, ʿâḍih : 144.
ʿidad, ʿidda, ʿudad, ʿudda : 163.
al-idrâk al-ġaybî : 45, 81 230 (— al-ġayb).
al-idrâk an-nafsânî : 48.
ifâḍa : 122, 126, 128.
iǧâza : 121, 121, 126, 141.
iʿǧâz al-qurʾân : 65.
iǧmâʾ : 80.

iḥrâm : 127, 128.
iḫtilâǧ : 25, 40 (ʿilm al-), 222, **297** sqq.
iḫtiyârât : 41 (ʿilm al-), **483** sqq.
iktafala : 103.
al-ʿilâǧ bi-l-fikr : 42.
ilhâmât : 50.
ʿilm : 207, 525.
ʿilm al-aktâf : 39.
ʿilm al-anwâʾ : 25, 106, **412** sqq., 479, 496.
ʿilm al-asârîr : 39, **394** sq.
ʿilm al-awfâq : 220, 230, 232.
ʿilm al-filaqṭîrât : 40.
ʿilm al-ḫafâʾ : 40.
ʿilm al-ḫawâṣṣ : 40, 220, 232, **241** sqq. (ḫ. al-qurʾân), 356, 525.
ʿilm al-ḥiyal as-sâsâniyya : 40.
ʿilm al-ihtidâʾ fî l-barârî wa-l-qifâr : 40, **403** sqq.
al-ʿilm al-ilhâmî : 49.
ʿilm al-istiʿâna bi-ḫawâṣṣ al-adwiya : 40.
ʿilm al-istiḥḍâr : 40.
al-ʿilm al-qadîm : 58.
ʿilm aš-šâmât wa-l-ḫîlân : 39.
al-ʿilm aṭ-ṭabîʿî : 369.
ʿilm aṭ-ṭilasmât : 220.
ʿilm daʿwat al-kawâkib : 40.
ʿilm istinbâṭ al-maʿâdin : 40.
ʿilm kašf ad-dakk : 40.
ʿilm nuzûl al-ġayṯ : 33, 40.
ʿilm taʿalluq al-qalb : 40.
îmâʾ : 220.
imârât an-nubuwwa : 79.
indarasat : 67.
inḫiṭâf, iḫtiṭâf : 269.
ʿirâfa : 40 (ʿilm al-), 41, 42, 47, 51 (aṣḥâb al-), 105, 114 (aṣḥâb al-).
imruʾ : 109.
išârât : 220.
ism : 70.
ʿiṣma : 80.
išrâf : 489.
isrâʾîliyyât : 252.
istalla : 471.
istarǧaʿa : 481.
istidlâl : 32.
istiġrâq : 80.
istiḫâra : 364.
istinzâl rûḥâniyya^{t} al-aflâk : 49, 406.
al-istiqâma : 49, 490.
istiqsâm : 180, **181** sqq. (—bi-l-azlâm), 204, 207, 208, 209, 214, 219, 371.
istirâq as-samʿ : 67.
istišʿâr : 105.
istisqâʾ : 265, 518.
ʿiṭâf : 140.
iṯm : 205.
ʿiyâfa : 41, 104, 120, 195, 196, 199, 408, 431, **432** sqq., 471.
ʿiyâfa^{t} al-aṯar : 39 (ʿilm al-), 371.

k

al-kaḏḏâb : 65.
kâdis : 444, 445.
kâfil al-haykal : 103.
kâhin, kahana, kuhhân, kâhina : 41, 47, 51, 64, 66, 67, 73, 74, 83, 86, 89, 90, 91, **92** sqq., **98** sqq. (kâhina), 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 125 (Ibn al-), 131, 132, 137, 148, 151, 152, 153 (kâhina), 154, 155, 156, 158, 159, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 173, 184, 186, 195, 250, 253, 260, (kâhina), 377, 499, 502(kâhina), 522, 524, 525.
al-kâmil : 101.
kanîsa : 96.
kânûn : 476.
karâma : 49.
kašf : 49, 230, 364.
kiʿâb : 183, **213** sq.
kihâna : 22, 40 (ʿilm al-), 41, 42, 43, 64, 67, 91, 104, 106, 109, 112, 125, 199.
kilâb al-ǧinn : 74, 117.
kilâb an-nâr : 313.
kinâna : 182.
kullifa : 266.
kuʿub : 167.

l

labba : 282.

al-laḏî : 108.
lâ ilâh^a illâ l-lâh : 129.
laqâ : 128.
lâ tahâb : 162.
laṭa^t : 444.
al-lâtî : 99.
laṭîfa rabbâniyya : 49.
laṭîm : 444.
lâ uqsim (*wâw al-qasam, lâ' al-qasam*) : 160.
layla^t al-qadr : 304.
l h m, ilhâm : 173.
lisân al-ġayb : 214.
lisân ḏaliq : 454.
liwâ' : 111, 123, 124.
luǧam, luǧma, luǧum, laǧam, luǧâm : 512.
l q m : 89.

m

mâ adrâka : 160.
ma'âlim an-nuǧûm : 416.
madâra : 182.
maḏhab, maḏâhib : 219, 458.
mafâza : 459.
maǧalla : 88.
maǧnûn : 64, 66.
maḥârîq : 171.
maḥmil, miḥmal : **138**, 140.
mâ'ida : 274.
malâḥim, malḥama : 219, **224** *sqq.*, **408** *sqq.*
malakayn : 70.
mamlûk : 327.
manâfi' : 212, 242.
manâm : 258, 269, 271, 272.
manîḥ : 210.
maqarr al-arwâḥ : 366.
maqrû' : 214.
markab : **136** *sq.*
maṣâri' : 280.
mašhad : 308.
maṭâlib : 290.
matbû' : 91.
mawâlî : 16, 86.
mawsûma : 213.
maysir : 154, 181, 182, 183, 188, 196, **204** *sqq.*
midya : 132.
mifṣal : 212.
miġlaq : 210.
miǧwal : 209.
miḥrâb : 454.
milla : 491 *sqq.*
mi'râǧ et *isrâ'* : 45, 206, **257** *sqq.*
mi'ṭaf : 140.
misḥ : 388.
mizâǧ : 380.
miẓalla : 134, **136**, 137 (*ḍollah*).
mu'abbir : 250.
mu'aḏḏin : 99.
mu'allâ : 210.
mu'awwiḏ : 155.
mu'âyana : 32.
mubârak, -ka, mabrûk : 460.
mubaššir : 333.
muḍa''af : 210, 211.
mudabbir : 493.
mudayda : 163.
al-muddaṯṯir : 65.
mufâraqa : 468.
mufassir : 250.
mufrada : 43.
muḥâkama : 118.
muḫannaṯ : 461.
muḥtasib : 67.
mulk, malik : 492 *sqq.*
mumâzaǧât : 489.
munâfara : 118.
munâfiq : 286.
munâǧât : 50.
munaǧǧim : 49, 112, 200, 250.
munâšada : 117, 281.
muqâbala : 491.
muqâraba : 468.
muqârana : 468.
muṣaddar : 210.
musâhama : 32.
musbil : 210.
muṣfaḥ : 210.
muštarak : 327.
mustaš'ir : 465.
mustawlî : 494.
mutadarrib aẓ-ẓann : 105.
mutafarris : 378.

mutahâwin : 65.
mutakallimîn : 171.
mutammim : 211.
mutanaǧǧim : 74.
mu'taqar : 146.
al-muzzammil : 65.

n

na'aba : 449.
nabbâla : 209.
nabî : 64, 112, 522.
nabîḏ, nabîṭ
nadwa : 111, 123 (*Dâr an-*), 124.
nafaša : 503.
nâfis : 210.
nafṭ : 50.
naǧl : 203.
naǧs, anǧâs, munaǧǧis : 155.
nahada : 209.
nahama : 172.
nahîq : 447.
naḥl : 71.
namasa : 272.
nâmî : 70.
an-nâmûs al-akbar : 87.
naqîḍ : 465.
nâqûs : 278.
nard : 213.
nâringiyyât : 172.
nasâ'a, nâsi' : 122.
nasab, ansâb : 288, 290.
naṣîb, anṣibâ' 209.
nâšid : 94, 110, 117 (*našada*).
nâṣiḥ : 74.
nasl : 71.
na't : 89.
naṭîḥ, nâṭiḥ : 444, 445, 446, 448.
naṭr : 168.
nawâm : 65.
nawm : **365** *sq.*
naẓâ'ir aš-šarr : 33.
an-naẓar fî l-aktâf : 105.
an-naẓar fî l-marâyâ wa-l-miyâh : 49.
n b ' : 156.
n h m : 172, 173.
n ḥ š : 518.
nîri(a)nǧiyyât : 40, 66.
n ' m, na'ma^t Allâh : 173.
n ṭ f : 170.
nubuwwa : 64.
nuhâm : 172.

q

qabaǧ : 516.
qadam : 258.
qaḍîb : 183.
qadîd : 82.
qadîm : 86.
qâfa, qafâ, qawf : 370.
qâ'id : 119, 120.
qa'îd : 444, 445, 446.
qâ'if : 84, 318, **370** *sqq.*
qalammas : 122.
qarnâ' : 464.
qarya : 262.
qasâma : 180.
qasm : 180.
qassâm, muqassim : 184.
qaṣṣâṣ : 502.
qawwâl : 97.
qawwaqat : 506.
qayd : 324.
qayn, qayna : 405, 518.
qayyim az-zamân : 103.
qidḥ, aqduḥ, aqdâḥ, qiddâḥ : 181, 182, 208.
qimâr : 204, 208, 212, 213.
qirâba : 182.
qisma : 214.
al-qissîsîn : 299.
qisṭ : 87.
qiyâfa : 31, 50 (*aṣḥâb al-*), 104, 369, **370** *sqq.*, 525.
— *al-bašar* : 40 (*'ilm*), 370, **371** *sqq.*
— *al-aṯar* : 31, 370, **371**, **373** *sqq.*, 403.
qiyâs : 372.
qubba : 134, 135, 136.
qunâqin (plur. *qanâqin*) : 115.
qunnat ḥaǧar : 134.
qur'a : 32, 41 (*'ilm al-*), 183 (*'ilm al-*), **214** *sqq.*, 525.
qur'ân : 89.
qurayn : 192.
quṣṣâṣ : 374.

r

rabb : 86, **107** *sq.*, 119, 136 (*—al-bayt, al-qubba*), 522.
rabbat bayt : 99.
raf' ḥiǧâb al-qalb : 49.
raǧaz : **153** *sqq.*, 524.
raǧîm : 189.
râǧiz : 154, 197, 217.
raǧm : 262.
râhib : 96.
ra'î : 162.
ra'îs : 119, 120.
rakûsî, rakûsiyya, rakasa : 89.
raml (*'ilm ar-*) 41, **147** *sqq.*, 525.
raqîb : 209.
raqraqa : 80.
rasûl : 274.
ra'yy : 90, 92.
ray' : 447.
rayḥân : 454.
r ǧ s, riǧz, ruǧz : 153, 154, 155.
ribâba : 208.
ridda : 65.
rifâda : 111, 123, 124.
riqq : 222.
riṭâ' : 117.
riyâfa : 32, 40 (*'ilm ar-*), **404**
rizq : 311
rubb : 406.
ruǧû' : 468, 490.
rûḥ : 73.
rûḥ Allâh : 73.
rûḥ al-qisṭ : 87.
rûḥ al-qudus : 72, 73.
rûḥ bal'arbûṭ, rûḥ dakkâlâ, rûḥ sîfrî : 73.
rûḥânî : 70.
ar-rûḥâniyya : 45, 49, 51 (*—ât*).
rûmiyya : 87.
ruqâ : 40 (*'ilm ar-*), 116 (*yarqî*).
rusul : 69.
ru'yâ : 58, 65, 266 (*— ṣâdiqa*), **269** *sqq.*, 306.

s š ṣ

ša'ara : 117.
ša'baḏa : 40 (*'ilm aš-*), 91.
ṣâbi' : 274.
sa'd et *naḥs* : 468, 483, 518.
ṣadâ : 513.
sadâna : 109, 111, 112, 123.
sâdin : 94, 101 (*sâdina*), **109** *sqq.*, 113, 120, 124, 171, 181, 184, 185, 186, 209, 522.
šadqam : 165.
safarǧal : 318, 454.
safîḥ : 210.
saǧ' : 46, 47, 65, 81, 99, 100, **151** *sqq.*, 524.
saǧǧâ' : 74.
šaǧîǧ : 447.
šâǧûr : 324, 325.
šahaǧa : 449.
ṣaḥâ'if : 9.
ṣâḥib : 72, 100, 108, 167, 300, 503 (*— al-kalb*).
ṣâḥib al-qidâḥ : 110.
ṣâḥib aš-šarq : 32.
šahîd : 83.
šaḥîḥ : 447.
ṣahîl : 447.
sâḥir : 90, 92, 112, 159, 250, 253, 517.
sahm, sihâm : 181, 183 (*— al-i'tiḏâr*), 208.
ṣaḥra : 280.
šaḫṣ : 365.
ṣâ'iġ : 318.
sâ'il : 177.
šâ'ir : 64, 74, 102, **117**, 118, 120, 156, 159.
saka'a : 152.
salama : 449.
ṣâliḥ : 462.
šâma, šâmât : **390** *sqq.*, 472.
ṣammâ' : 464.
samurât : 174.
ṣanam : 251.
sâniḥ : 46, 432, **440** *sqq.*, 469, 510, 514.
ṣaqr : 512.
ša'r — ši'r : 255.
ṣarârî : 466.
šaraṭân : 444.
šarikat : 494.

ṣarṣara : 512.
ṣarûra : 128.
šarûd : 375.
ša(u)'ûb : 167.
sawâd al-insân/al-'Irâq : 459.
šawhâ' : 464.
ṣawlaǧân : 485.
sawsan : 318, 454.
sawṭ : 134.
šayham : 468, 513.
šayḫ ṣidq : 129.
šayṭân : 64, 66, 67, 72, 73, 74, 464, 500.
sayyid : 82, 102, 104, 108, 110, 111 (*siyâda*), 118, **119** *sq.* (*kâhin-*), 135, 327, 522.
š ǧ ', šaǧ', ašǧ', mušǧa', šu(a)ǧ'a : 152, 153, 154.
šidda : 70.
sidra : 449.
ṣifa : 388.
ṣihmîm : 67.
siḥr : 40.
sikkîn : 132.
ṣill : 468.
šimâl : 209.
simiyâ' : 49.
sina : 269.
ṣinâ'a : 50.
siqâya : 111, 123, 124.
šiqirrâq : 103, 434, 435, 511.
širk : 437.
sitr : 289.
šiṭranǧ : 213.
šiya : 390.
ṣiyâḥ : 446.
šu'arâ' Rasûl Allâh : 292.
ṣûfî : 47, 48, 49, 304.
suhma : 214.
šuhub : 491.
ṣuḥuf : 295.
šuḫûṣ : 322.
ṣulb : 260, 310.
ṣu'lûk : 377.
šu'm, maš'ûm : 444, 452, 461, 462, 507, 512.
ṣurad : 435, 450, **511** *sq.*
ṣurra : 128.
šu'ûbiyya : 148, 329, 463.

t ṯ ṭ

ṭab' : 320.
tâbi' : 72, 87, 92 (*tâbi'a*), 102, 115, 499.
ṭabîb : 102, 112, 114, 115, 116 (*yataṭabbab*).
ṭabî'iyyât : 479.
ta'bîr : 222, 525.
taḥâluǧ : 173.
taḥannuṯ, taḥannuf : 268.
taḫayyul : 33, 105.
tâlî : 444, 445.
ṭâli' : 485.
tamîm : 211.
tamyîz : 32, 378.
tanǧîm : 483.
ṭanîn al-âḏân : 220.
tanzîl : 64.
ṭâriq : 99, 377.
tarkîb : 71.
ṭarq : 49 (*aṭ-ṭarq bi-l-ḥaṣâ wa-l-ḥubûb*), 92 (*ṣâḥib aṭ-ṭarq*), 99, **195** *sq.*, 204.
taṣârîf : 105.
taṣawwur : 304.
ta'šîr : 475.
taṭâyur aš-šarar : 33.
ṭawâf : 128.
ṭawâġît : 110.
at-taw'am : 209.
tawḥîd : 437.
ta'wîl al-aḥâdîṯ : 272.
taym : 109.
ṭayr : 218, 434 (*— al-'arâqîb*), 435, 436, 437, 511, 518.
ṭayy : 416.
ṭayyiba : 263.
ṭîb : 406.
aṭ-ṭibâ' al-tâmm : 50.
ṭibb, ṭubba : 116.
aṭ-ṭibb an-nabawî : 89.
ṭîra : 34, 41 (*'ilm aṭ-*), 104 (*taṭayyur*), 105, 195, 254 (*taṭayyara*), 431, **436** *sqq.*, 484, 498, 501, 507, 526.
t r f, ṭ r f, tarifa, ṭarufa, ṭarîfa, ṭurfâ', ṭarfâ'at, ṭiraf, ṭawârif : 142, 143, 145, 167.

u ʿu

ʿûd : 454.
uġlûṭa : 315.
al-ummiyyûn : 252.
ʿumra : 128.
ʿuqâb : 455, 499.
uṣûl : 456.
ʿuṭfa : 138, 140.
uṭruǧǧ : 318.

w

wabîl : 278.
wabr : 465.
waǧd : 211.
wâfid : 102, 141.
waḥā : 78.
wahm : 32, 304 (awhâm).
wahmiyyât : 479.
waḥy : 58, 66, 73, 79.
walad : 50.
walî : 66, 144, 506 (awliyâʾ).
wâlid, walûd : 456.
waṣiyya, waṣiyy : 124.
wâqî : 511.
warqâʾ : 434, 502.
ʿ w ḏ : 155.
wuǧûd an-nuqaṭ : 105.

y

al-yad al-yusrā/al-ʿusrā/aš-šamâl : 444.
yakrah^{u} : 447.
yamîn : 209.
yaqḏûn^{a} ʿalā : 31.
yasara : 209.
yatafarrasûn^{a} : 31.
yataʾallah^{u} : 209.
yawm an-naḥr : 190.
yawm az-zîna : 486.
yawm buʾs : 484.
yawm naʿîm : 484.
yazǧurûn^{a} : 31.
yunakkir : 209.
yunqal : 210.
yuqarqiruhâ : 66.
yusrā : 209.
yutakaṭṭar : 210.
yuṭaqqal : 210.

z ẓ

zafîr : 447.
zaǧr : 31, 36, 41, 104, 105, 112 (zâǧir aṭ-ṭayr), 199, 213, 220, 254, 318 (zâǧir), 399, 408, 431, 436, **438** *sqq.*, 510, 512, 526.
zâhid : 52.
ẓâhir al-ḥarf : 318.
zaʿîm : 74.
zâʾirǧa : 25, 176, 183, 219, **243** *sqq.*, 525.
zalam, azlâm : 181, 182.
zamzama : 173.
zaqzaqa : 80.
z k r : 176.
zubur, zubûr : 223.
zuḫruf al-qawl : 65.
zummaḥ/ǧ : 435.
zuqâʾ, zawâqî : 446.

2. Index des termes accadiens.

âlu : 135.
amâta šakânu : 97.
amê ili : 109.
ana purussî bârûti : 80.
Anu(sum.) : 415.
apâru : 141.
apkallu : 24, 103.
arallû : 145.
ʾari (ḫurr.) : 147.
ariya (ḫitt.) : 147.
aru(m), eru(m) : 145.
arûtu, arîtu : 145.

barbaru : 504.
bârû : 80, 96, 97, 279.
bît : 133.
bît erši ou kussi : 133.
bît ili : 133.
bît makkûri : 133.
bît pirišti : 133.
bît rimki : 133.

dâgil iṣṣurê : 434.
dišbu : 435.

ekallu : 133.
ekur, ekurru : 133.
erṣetu : 174.

galatu : 399.

ḫâlu : 391, 392.
ḫarâṣu : 209.
ḫazibaru : 435.
ḫêlu : 270.
ḫiltu : 270.

ilû : 21.
ina bîri : 97.
iṣṣûru sâmu : 435.

kalû : 97.
kânu : 96.
kaparru : 111.
kiništu : 96.
kišir ša Anim : 259.
kisrêti : 435.
kudânu : 504.
kumru, kumirtu : 93.

likit : 393.
lú-dingir-ra : 109.

maḫḫu : 24, 80, 97.
mâr amêl bârê : 125.
mûdû : 22, 113.
munattu : 269, 270.

naḫâsu : 518.
nanaṣu : 435.
nannaru : 435.
nâqidu : 111.
narkabu, narkabtu : 136, 137.
niṣirtu : 97.

pašâru : 157.
pašâru šutta : 97.
paṭâru (qaqadda) : 157.
pêndû 392.
pirištu : 97.
pulilu : 450.

ragamû : 80.
riḫût ^{amêl} nisakki : 80.
rîʾu : 111

šabru : 97.
šaʾâlu : 177.
šâʾilu : 22.
sâmûti : 391.
šegû, šugîtu : 152, 153.
ṣ l l : 136.
šu-il : 109.
šumma : 413.
šuttu, šittu : 269, 270.

ṭarâku : 397.
ṭarpiʾu : 142.
tabrît/mûši : 269.

ud-du : 80.
umṣatu : 392.

zakâru : 176.
zammeru : 97.
zaqîqu : 80, 97.
zarušu ellu : 80.

3. Index des termes hébreux.

abanîm : 194.
al-tîrâh : 162.
ʿanân : 415.
aššefîm : 250.

ben ha-n-nabîa : 125.
b l ʿ : 89.
ʿêbed yahwe : 109.
ʿêd, ʿedah : 194, 195.
êfod : 141.
êrêllam : 147.
ereṣ : 174.

gâl : 194.
ġazerîn (aram.) : 250.
ġôral : 179, 191.

ha-b-baît : 133.
ḥaezion layla (aram.) : 269.
ḥakîmîn (aram.) : 250.
ḥalom : 271.
ḥamešîm : 126.
ḥarṭumîm : 250.
haṭṭêf : 170.
ḥaza : 113.
ḥ b r : 112.
ḥelma : (aram.) : 271.
ḥêrêb : 132.
heykal : 133.
hinnabê : 170.
ḥ l ṣ : 210.
ḥ m l : 138.
ḥ m s : 125.
ḫomêr : 206.
ḥozê : 112, 113.

iidd^{e}ʿonî : 113, 117, 174.
iš êlohîm : 109.

kasedîm : 250.
kohên, kôhanim : 93, 94, 95, 109, 113, 131, 184.

kômer : 93.

maâkêlêt : 132.
maqel : 183.
marʾa ha-layla : 269.
maṣṣebah : 194.
mekaššefîm : 250.
meʿonên : 24, 33, 415.
merkab, merkabah : 136.
miškan : 135, 139.

n^{e}ḥašîm : 157.
n ḥ s : 30.
n^{e}ôm Yahweh, — Bilʿam : 173.

ohêl : 135, 139.
or, ôr : 146.
ʾob : 174, 175.

petôrah : 157.
pûr, pûrîm : 450.

qesêm : 26, 180, 184.
qosêm, qôsemim : 94, 95.

râʾa : 113.
rekêb : 137.
rôeʾoe : 112, 113.

šêna : 269.
ṣ^{e}rorôt : 128.
ṣ f h : 122.
š ġ ʿ, šiġġaʿôn : 152.
š ġ h, š k h : 152.
šôêl : 177.
sokah : 136, 139.

t^{e}nûma : 269.

yagîd : 183.

zakar : 176.

4. Index des termes ugaritiques, phéniciens et néopuniques

arî : 146.

êlîm : 109.

ʾfdd : 141.

hkl : 133.
ḥz ʿnm : 113.
ḥzt : 112.

ʾipdk : 141.

k^{e}labîm : 117.
k h n : 96, 111, 112.

malaʾâk : 109.

ngš, ngṯ : 155.
nqd : 111.

prqm : 111.

rb : 111.

ṣf(h) : 122.
swyt : 134.

ttp : 141.
ttrf : 141.

5. Index des termes syriaques.

baytôyô (Sinaï) : 111.

dḫr : 176.

eggôrô : 133.

hayklô : 133.
ḥazôyô : 113.
ḥelmô : 271.
ḫûmrô : 93, 106, 206.

kmr, kâmirum (Tell el-Amarna) : 93.
knûštô : 96.
kôhnô : 93.

markablô : 136.
m^{e}naḥmônô : 86.
môrî, môrân : 107.

naḥêm : 86.
nômûsô : 272.
ʿnônô : 415.

ôtwôtô : 409.

parqê : 111.

qaṣmûtô : 95.
qênô : 134.
qeṣâm : 95.
qeṣmô : 180.
qôṣûmô : 95.
qûštô : 87.

rabbî . . . : 107.
rûḥô dâġġôlô : 73.
rûḥô d-qûštô : 87.
rûḥô šaqôrtô : 73.

šġô : 152.
šîqrâ : 73.
šôûl : 177.
šûdôʿê : 225, 409.

ṭ b b : 116.
ṭ l l : 136.

ûrô : 146.

yaddû'ê : 370.
yadû'ô : 113.

zakkûrê : 175.

z k r : 176.
zûkrê : 176.
zôkûrê : 113, 176.

6. Index des termes grecs et latins.

ἀεικέλιοι : 433.
αἴσιοι, αἴσιμοι : 433.
ἀποθύμιοι : 433.
ἄριστερος ὄρνις : 433.
ἀστραγαλομαντεία : 31.

Βεελζεβούλ, Βεεζεβούλ : 73.

δεξιὸς ὄρνις : 433.

Ἐγγαστρίμυθον : 174.
ἐλαία : 391.
ἐναίσιμοι : 433.
ἐνόδιον : 31.
ἔξεδροι : 433.
ἐπισημασία : 413.
Ἑρμαῖον : 188.
Ἑρμαῖος λόφος : 189.

Θᾶκος : 433.
θρησκευτικοί : 106.

ἱερά : 460.

καθέδραις : 432.
καταρχαί : 483.
κλαγγαῖς : 432.
κληδών : 431, 451.
κλῆρος : 179.
κυβομαντεία : 31.
κύριος : 493, 494.
κωλυστροί : 433.

μαντέια : 179.
μαντικοί : 106.
μάντις : 94.

νερομαντεία : 33.

νόμος : 272.

οἰωνίζομαι : 30.
οἰωνιστήρον : 433.
οἰωνιστική : 31.
οἰωνός : 431, 450.
οἰωνοσκόπος : 106, 499.
οἰωνῶν βοτήρ : 439.
ὀνειροπόλος : 279.
ὄρνις : 436, 450, 451.

παλμός : 397.
παράκλητος : 87.
παράπηγμα : 411.
πρόγνωσις : 35.
πτήσεσι : 432.

ῥάβδος, ῥαβδίον : 183.

σακχούρας : 176.
σημεῖον : 431, 451.
σημειώσεις : 409.
σκοπιά : 526.
στοιχεία : 410.

τανυπτέρυχοι : 432.
τέχνη : 525.

φήμη : 451.
φλόγες : 491.
φυλακτήρια : 40.
φυλλομαντεία : 31.

χράω : 179.
χρησμός : 179.

ᾠδικοί : 432.

acervum Mercurii : 189.
admissivae : 434.
adversae : 433.
alites : 432.
altrae : 433.
arculae : 433.
auspicia coelestia : 407.
auspicia impetrita : 433, 438, 476.
auspicia oblativa : 433, 436.
auspicia pedestria : 370.
averuncatio : 189.

cardo : 433.
clivia avis : 433.

decumanus : 433.
dextrae aves : 433.
dirae : 433.
diviae : 433.

funebres : 433.

incendiaria avis : 433.
inebrae : 433.

lugubres : 433.

oscines : 432.

pars antica : 433.
pars postica : 433.

remores : 433.

sinistrae aves : 433, 434.
spinturnix : 434.
stridentibus alis : 432.

tabernaculum : 433.
templum : 433.
templum minus : 433.

IV — INDEX DES CITATIONS CORANIQUES

2 *59* : 154 — *102* : 70 — *125* : 133 — *127* : 133 — *197* : 128 — *219* : 204 — *245* : 175 — *255* : 322
4 *43* : 205 — *88, 93* : 89
5 *3, 9* : 180 — *90* : 155, 205 — *91* : 204
6 *12* : 112 — *35b-37* : 242 — *38* : 499 — *60* : 305 — *100* : 70 — *111* : 78 — *112* : 43 — *121* : 43, 78 — *125* : 154 — *145* : 155
7 *44* : 279 — *71* : 154 — *134 sqq.* : 154 — *162* : 154 — *176* : 503
8 7-12 : 281 — *43-44* : 272 — *43-44* : 281 — *68* : 281
9 *11* : 154 — *28* : 155 — *37* : 122 — *95* : 155 — *125* : 155
10 *9* : 272 — *64* : 267 — *100* : 154
12 *4-5* : 271 — *4-6* : 252 — *6* : 272 287, 315 — *21* : 272 — *30-41* : 252 — *41* : 470 — *36* : 271 — *37* : 287 — *43* : 271 — *43-56* : 252 — *44* : 271 — *70* : 279 — *101* : 272
14 *24* : 321
15 *15-18* : 66
17 *12* : 291 — *21* : 319 — *60* : 271 — *81* : 183
18 *18* : 503 — *22* : 503 — *83 sqq.* : 71 — *94* : 5
19 *71* : 216
21 *5* : 75, 271 — *87* : 72
22 *30* : 154
24 *6 sq.* : 272

25 48 : 69
26 27 : 165 — 220-27 : 75 — 227b : 215
27 16 sqq. : 498 — 22 sqq. : 71 — 48 : 69
29 34 : 154
30 23 : 271 — 40 : 69
31 27 : 56
33 33 : 155
34 5 : 154 — 31 : 43
35 1 : 69 — 6-9 : 66
36 1 : 161 — 39 : 33 — 69 : 75
37 1 : 161 — 35-36 : 75 — 102 : 258, 271, 305 — 104 : 258 — 105 : 271 — 116 : 258 — 150 : 71
38 1 : 161
39 42 : 305
41 12 : 66
43 2 : 161 — 51-52 : 73
44 2 : 161
45 11 : 154 — 25 : 129
46 4 : 199
47 30 : 379
48 4, 7 : 69 — 27 : 271 — 29 : 379
50 1 : 161
51 1 sqq. : 69, 160, 161 — 2 : 160 — 3 : 161 — 7 : 161
52 1 : 161 — 29-34 : 65 — 30 : 75 — 42 : 325
53 1 : 160
55 16-17 : 165
56 77 : 56
60 17 : 258
63 4 : 324
66 6 : 70
67 5 : 66
68 1 : 161
69 40-43 : 64 — 41 : 75
70 40 : 165
72 8 : 43
73 1 : 65 — 9 : 165
74 1 : 65 — 1-2 : 161 — 5 : 154 — 8-10 : 300 — 32 : 160 — 33 : 161 — 34 : 160
75 16-19 : 76
77 1 sqq. : 69, 161
78 9 : 306
79 1 sqq. : 161
81 4 : 164 — 19-25 : 64
84 16 : 160 — 17 : 161 — 18 : 160
85 1 : 161 — 2 : 161 — 21-22 : 56
86 1 : 161 — 1 sqq. : 160 — 11 : 161 — 12 : 161
89 1 : 160
90 1 : 161
91 1 : 160 — 3-7 : 161
92 1-2 : 161
93 : 72 — 1 : 160
95 1-3 : 161
96 1-5 : 268 — 4-5 : 56
100 1 : 161 — 1 sqq. : 161
103 1 : 160
105 : 300

V — INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

Genèse

4 22 : 405
6 2, 4 : 70 — 13 sqq. : 151
7 1 sqq. : 151
8 11 : 142
9 1 sqq. : 151 — 12 sqq. : 151 — 25 sqq. : 157
12 1 sqq., 7 : 151
13 5 : 135
15 1 sqq. : 151 — 5 : 259 — 12 sqq. : 257 — 19 : 405

17 4 sqq. : 151
18 1 : 135 — 1 sqq. : 151
19 26 : 15
22 1 sqq. : 151 — 6, 10 : 132 —
25 11 sqq. : 69
15 sqq. : 264 — 25-6 : 480
27 28 sq., 39 sq. : 157
31 19, 34 sq. : 142
35 45 sqq. : 194
37 4-6 : 252 — 5-8, 9-10 : 274
40 5-19 : 252
41 1-36 : 252 — 8 : 250
49 1-17 : 157 — 11 : 134

Exode

2 16 : 109
3 4 sqq. : 151
4 1 sqq. : 151
12 29 sqq. : 282
13 18 : 126
25 23 sqq. : 126 — 29, 31 sqq. : 131
26 31 sqq. : 111
27 1 sqq., 3 : 131
29 14 : 263
30 1 : 126
33 7 : 135
39 32 : 135
40 2, 6, 29 : 135

Lévitique

16 27 : 263
17 11 : 371
19 31 : 67, 174
20 6 : 68, 174 — 27 : 174, 175
33 34 : 136

Nombres

17 14 : 131
10 1 sqq. : 132
11 24 : 135 — 29 : 72
16 17 sqq. : 131
17 2 sqq. : 132
19 5 : 263
22 7 : 184
22-24 : 157
23 3 : 30 — 7-10 : 158 — 23 : 180
24 1 : 157 — 3 sq. : 173 — 15 sq. 173
34 23 : 141

Deutéronome

18 10 : 184 — 11 : 174 — 14 : 94, 184
28 34 : 152.
32 34 : 158
33 34 : 158

Josué

1 14 : 126
4 12 : 126
7 25-26 : 195
8 29 : 195
10 27 : 195

Juges

1 16 : 405
4 11 : 405
5 : 158
7 11 : 126 — 13-14 : 280
8 27 : 140
17 5 : 142

I Samuel

2 1-10 : 158 — 18 : 139
3 1 sqq. : 279 — 3 : 139 — 1-14 : 258, 263
5 5 : 109
6 2 : 95, 109
9 9 : 112
14 18, 23 : 139 — 32-35 : 131 — 37 : 185 — 38 : 139
15 6 : 405

19 *14, 16* : 142
21 *10* : 140 — *16* : 152
22 *13* : 139
23 *6 sqq.* : 140
27 *10* : 405
28 *3* : 174 — *7 sqq* : 174, 175 — *8* : 94

II *Samuel*

6 *14* : 139
23 *1* : 173 — *20* : 146

I *Rois*

5 *6* : 136
7 *23 sqq.* : 131
10 *1-10* : 71
17 *7 sqq.* : 274
22 *21 sqq.* : 69, 72.

II *Rois*

1 *2 sqq.* : 73
3 *4* : 111
9 *11* : 152
18 *23 sqq.* : 24
21 *6* : 174
23 *5* : 93 — *24* : 174

I *Chroniques*

6 *9* : 146 — *24* : 222
11 *22* : 146
15 *5, 11* : 146
25 *1 sqq* : 222

II *Chroniques*

13 *2* : 146
33 *6* : 174

Esdras

8 *16* : 146

Job

1 *6 sqq.* : 69

Psaumes

15 *1* : 135
27 *5* : 135
104 *4a* : 69

Proverbes

30 *1* : 173

Cantique des cantiques

5 *2* : 77

Isaïe

1 *1* : 113 — *24* : 173
3 *2* : 94 — *2* : 184
7 *3* : 151 — *10 sqq.* : 165
8 *1 sqq.* : 165 — *19* : 117, 174.
17 *12-14* : 166
19 *3* : 174
21 *6 sqq.* : 301 — *11-12* : 167
29 *4* : 174
38 *12* : 135
47 *1* : 151
66 *15* : 137

Jérémie

1 *1-8* : 151 — *8* : 162 — *9* : 255
5 *10* : 268
7 *2a* : 151
19 *8-9* : 184

27 *9* : 94
29 *8* : 94 — *26* : 152
34 *1 sqq., 13 sqq.* : 151

Ézéchiel

2 *1 sqq.* : 151 — *6* : 162 — *8* : 255 — *8 sqq.* : 268
3 *1 sqq.* : 151 — *3* : 255
12 *25* : 173
13 *6* : 113
17 *9* : 142
21 *2* : 170 — *7* : 170 — *26* : 94, 144, 180
24 *11* : 113
43 *15-16* : 146

Daniel

1 *20* : 250
2 *1 sqq.* : 251 — 2, 27 : 250
4 *4* : 250

Osée

4 *12* : 94, 183
9 *7* : 152
10 *5* : 93

Joël

4 *18* : 171

Amos

7 *12-13* : 149 — *16* : 170
9 *13* : 171

Jonas

1 *2* : 151
3 *2* : 151

Michée

2 *6, 11* : 170, 171
3 *6-7, 11*, 67 : 94

Habacuc

3 *8* : 137

Sophonie

1 *4* : 93

Aggée

1 8 : 133

Zacharie

10 *2* : 144

Matthieu

2 *2* : 260
5 *7* : 272
10 *35-36* : 90
12 *24* : 73
14 *13 sqq* : 274
15 *32* : 274
22 *1-14* : 273

Marc

3 *22* : 73
4 *31* : 274
8 *1 sqq.* : 274

Luc

11 *10 sqq.* : 274 — *15* : 73
14 *7, 15-24* : 273

Jean

1 *30* : 276
15 *23* — **16**, *1* : 87

Épître aux Hébreux

1 *7* : 69

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS VII

Système de translittération IX

Sigles et abréviations IX

INTRODUCTION : *Situation culturelle et religieuse de l'Arabie centrale avant l'Islam* 1

L'Arabie ancienne face aux grands bouleversements de l'histoire, 1. — Limites du sujet, 3. — Sources et méthode, 3. — Origine ethnique et provenance géographique : thèse de l'origine arabe des Sémites, 5. — Thèse de leur origine mésopotamienne, 8. — Assyro-Babylonie et Arabie : l'intermédiaire iranien, 9 ; l'intermédiaire sud-arabe, 10. — Voies de communications, 11. — Place de la culture arabe dans le contexte culturel de l'Asie antérieure, 11. — Affinités avec les Hébreux nomades, 12. — Carence de l'organisation sacerdotale et cultuelle, 12. — Absence de mythologie et de rituel, 14. — Plan de l'ouvrage, 17.

PREMIÈRE PARTIE : **Religion et Divination en Arabie Centrale**

CHAPITRE PREMIER : *La divination sémitique* : *Objet et méthodes*. 21

Monothéisme primitif des Sémites, 21. — Transcendance absolue de la divinité, 21. — Genèse de la divination, 22. — Principales caractéristiques de la divination sémitique, 23. — Divination, astrologie et magie, 25. — Divination assyro-babylonienne, 27. — Divination araméenne, 29. — Divination canaanéenne, 30. — Divination persane, 30. — Divination indienne, 32. — Divination turque, 34. — Divination berbère, 34. — Caractère religieux de la divination sémitique, 35. — Caractère profane de la divination gréco-romaine, 35.

CHAPITRE DEUXIÈME : *Nature de la divination arabe* . . . 39

Classification des procédés divinatoires suivant ḤÂǦǦÎ ḪALÎFA, 39. — Définition de la divination, 41 ; selon le Ps.-ǦÂḤIẒ, 41 ; al-MASʿÛDÎ, 43 ; IBN ḪALDÛN, 45 ; al-QAZWÎNÎ, 50 ; IBN SÎNÂ, 51 ; al-ĠAZZÂLÎ, 55 ; IBN RUŠD, 57 ; MAÏMONIDE, 60. — Divination et prophétie, 63. —

Intermédiaires de la révélation et inspiration, 68. — Modalités de la révélation, 76. — Révélation et prophétie, 77. — Signes de la prophétie, 79. — Prédictions sur la venue de Mahomet, 81. — Prophète et devin, 88.

CHAPITRE TROISIÈME : *Personnel du culte et de la divination en Arabie centrale* 91

Culte et divination, 91. — Diversité des dénominations, 91. — *Kâhin*, 92. — *Kâhina*, 98. — Spécialisation de certaines tribus, 104. — *Rabb*, 107. — *Ḏû ilâh*, 108. — *Sâdin*, 109. — *Ḥâzî*, 112. — *ʿArrâf*, 113. — *Ḥakam*, 118. — Rôle du *kâhin-sayyid* à la guerre, 119. — Associations cultuelles, 121. — Les *Ḥums*, 125.

CHAPITRE QUATRIÈME : *Les instruments du culte et de la divination* 131

Pauvreté du mobilier cultuel, 131. — *al-Bayt*, 132. — *miẓalla, markab*, 136 ; *maḥmil*, 138 ; *éphod*, 138 ; *teraphîm*, 142 ; *ariel*, 144. — Complémentarité des vestiges du nomadisme hébraïque et arabe, 147. — L'oracle, 148 ; oracle officiel et oracle libre, 149 ; expression formelle, 150 ; *as-saǧʿ*, 151 ; *ar-raǧaz*, 153 ; *saǧʿ* et *raǧaz* sont-ils une spécialité du peuple arabe ?, 156 ; ancienneté du *saǧʿ* 158. — Thèmes des oracles arabes, 159 ; rapports avec les anciennes sourates du Coran, 161. — Spécimens d'oracles : oracle de ʿAmr b. Luḥayy, 162 ; oracle de Ṭarîfa al-Kâhina, 163 ; autre oracle de Ṭarîfa, 165 ; oracle de la *kâhina* des Iyâd, 166 ; oracle du *kâhin* des Banû Asad, 166 ; oracles de la *kâhina* des Banû Ġanm, 168 ; oracles de Šiqq et Saṭîḥ, 168. — Variétés de l'oracle, 169 ; le *hâtif*, 170 ; la ventriloquie, 171 ; la nécromancie, 174.

DEUXIÈME PARTIE : **Les Procédés mantiques de l'Arabie ancienne et leur évolution dans l'Islam primitif** 177

CHAPITRE PREMIER : *Les procédés cléromantiques* 179

Objet, 179. — Extension à la divination intuitive, 179. — Caractère sacré : *al-istiqsâm bi-l-azlâm* et *aḍ-ḍarb bi-l-qidâḥ*, 180. — Bélomancie, 184. — Lithobolie, 188. — Lithomancie, 195. — Géomancie, 196. — *al-Maysir*, 204 ; les osselets, 213. — Rhapsodomancie, 214 ; écrits rhapsodomantiques, 215. — *Ǧafr*, 219 ; systèmes d'écriture, 220 ; promoteurs et sources du *ǧafr*, 221 ; *malâḥim*, 224 ; *ḥurûf*, 228 ; *al-asmâʾ al-ḥusnä*, 234 ; *ḫawâṣṣ al-qurʾân*, 241 ; *zâʾirǧa*, 243.

CHAPITRE DEUXIÈME : *Les procédés oniromantiques* . . . 247

Ancienneté de la science onirocritique, 247. — Le double héritage de l'onirocritique arabe, 248. — Période proprement arabe, 249 : rêve de

Rabîʿa b. Naṣr, 250 ; rêve de Bisṭâm b. Qays, 253 ; rêve de ʿAbîd b. al-Abraṣ, 254 ; rêves de Mahomet, 255 : rêves d'ascension, 256 ; *isrâʾ* et *miʿrâǧ*, 257 ; rêves de lumière, 259 ; terminologie du rêve et de la vision prophétique, 269 ; blancheur-pureté, 273 ; songe d'Héraclius, 274 ; affection pour ʿÂʾiša, 276 ; admiration pour ʿUmar, 276 ; l'institution du *aḏân*, 278 ; rêve de ʿÂtika, 279 ; rêve de Ǧuhaym, 281 ; rêve de Mahomet à la veille d'Uḥud, 282 ; déroulement de la bataille de Muʾta, 284 ; pressentiment de la fin, 284 ; transfert de la fièvre de Médine à al-Ǧuḥfa, 285 ; Mahomet, interprète des songes, 286 ; rêve d'aṭ-Ṭufayl b. ʿAmr, 287, Mahomet-lune, 288. — Rêves des successeurs de Mahomet, 289 ; ʿUmar, 291 ; ʿUṯmân, 291 ; vision du Prophète en songe, 292 ; rêves fictifs, 294. — Rêves à reflets historiques, 294. — ʿAmr b. al-ʿÂṣ et Muʿâwiya, 295 ; drame de Karbalâʾ, 296 ; crucifixion d'Ibn az-Zubayr, 296 ; insolence d'al-Ḥaǧǧâǧ, 296 ; piété de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzîz, 297 ; conquête de l'Andalousie, 298 ; rêve d'Alphonse VI, 299. — Rêves d'époque ʿabbâside, 300 ; Ḫâriǧa b. Zayd, 300 ; aš-Šâfiʿî, 301 ; Ibn Sallâm, 301 ; Ibn Nubâta, 302 ; Ibn ʿAwn, 302 ; aṣ-Ṣamawʾal b. Yaḥyä, 303. — Rêve et mystique, 303 ; nature du rêve et du sommeil d'après al-Qušayrî, 304 ; spécimens de rêves de mystiques, 306. — Rêves d'information, 307 ; les *Mille et Une Nuits*, 308. — Premiers essais de classification de la matière onirocritique, 309 ; liste d'Ibn al-Musayyab, 310 ; Ibn Sîrîn, 312. — Premiers traités onirocritiques, 315 ; le traité attribué à Ibn Qutayba, 316 ; indices d'authenticité, 326 ; structure des traités onirocritiques, 328 ; essais d'inventaire des traités onirocritiques : N. BLAND, 329 ; W. AHLWARDT, 329 ; nouvel essai, 330. — Inventaire de la littérature onirocritique arabe, 330. — L'incubation, 363 ; l'usage de se coucher dans les mosquées, 365.

CHAPITRE TROISIÈME : *Les procédés physiognomoniques* . . . 369

Classification, 369. — 1. La *qiyâfa* arabe, 370 ; *qiyâfat al-bašar*, 371 ; *qiyâfat al-aṯar*, 373 ; extension au comportement des animaux, 374 ; caractère sacré de la *qiyâfa*, 375 ; émanation du milieu désertique, 378. — 2. La *firâsa* islamique, 378 ; science étrangère, 378 ; *firâsa* mystique, 379 ; objet, 380 ; *Physiognomonie* d'Aristote, 381 ; Polémon, 384 ; Šams ad-Dîn... al-Anṣârî, 386 ; rôle dans le commerce des esclaves, 387. — Physiognomonie chevaline, 388. — 3. Les *naevi* ou taches de la peau, 390. ; opuscule de Mélampos, 391. — 4. La chiromancie, 393 ; objet, 394. — 5. L'omoplatoscopie, 395. — 6. La palmomancie, 397. — 7. La connaissance divinatoire du sol, 403. — 8. La divination météo-

rologique, 407 ; la *malḥama* de Daniel, 408 ; autres sources, 410 ; héritage antique recueilli par l'Islam, 412 ; *ʿilm al-anwâʾ*, 412 ; la prévision météorologique, 416.

Appendice au ch. III, § 8 : Table de concordance du *Περὶ παλμῶν* du Ps.-Mélampos et de *Tafsîr al-iḫtilâǧât* 418

Chapitre quatrième : *Les omens* 431

Variétés et divisions, 431. — *ʿIyâfa* ou ornithomancie, 432. — Rapide esquisse de l'ornithomancie gréco-romaine, 433 ; règles de l'ornithomancie arabe, 434 ; son caractère païen, 436 ; le *zaǧr*, 438 ; perte de sa signification primitive, 439 ; direction du vol, 440 ; cris, 446 ; siège et comportement, 449. — Le *faʾl* : définition et variétés, 450 ; *faʾl* onomatomantique, 452 ; principes selon al-Ǧâḥiz, 455, et Ibn Durayd, 458 ; antiphrases et euphémismes, 459. — Clédonisme, 460 ; *faʾl* intrinsèque et extrinsèque, 461 ; difformités physiques, 461 ; signe accidentel, 463 ; nom, 464 ; attitude fortuite, 464 ; apparence, 465 ; comportement, 466 ; actions irréfléchies, 466 ; rang social, 466 ; analogie entre les parties du corps et celles du cosmos, 467. — Cumul de divers présages : Abû Ḏu'ayb prévoit la mort de Mahomet, 468 ; dernier pèlerinage de ʿUmar, 469 ; al-Amîn au siège de Baġdâd, 469 ; Abû Isḥâq an-Naẓẓâm, 470. — Extrême variété des présages extrinsèques, 471 : Mahomet en route pour Uḥud, 471 ; messager de Kisrä à Mahomet, 471 ; messager du maître des Byzantins, 472 ; un territoire néfaste, 472 ; succession d'Abû Bakr à Mahomet, 472 ; à la bataille de Ṣiffîn, 473 ; Ibn az-Zubayr quitte Médine, 473 ; al-Ḥaǧǧâǧ à Kûfa, 473 ; Dayr al-Ǧamâǧîm, 474 ; ʿAbd al-ʿAzîz b. Marwân fuit la peste, 474 ; fin de Marwân II, 474 ; Ḫâlid b. Yazîd se rend à Mossoul, 474 ; fin d'al-Mustaršid, 475. — Prévention contre la *ṭîra*, 475 ; présages recherchés, 476 ; feu, 476 ; migrations, 477 ; épidémies 477 ; état de l'atmosphère, 477 ; germination de l'orge, 478. — Le *faʾl* astrologique, 478 ; objet et divisions, 479 ; généthlialogie, 480 ; hémérologie, 483 ; présages tirés des mouvements des astres et de leurs positions, 488 ; introduction de l'astrologie chez les Arabes, 495.

Appendice au ch. IV : Les animaux de présages chez les Arabes 498

CONCLUSION : *Divination arabe et divination musulmane* (rétrospective) 521

BIBLIOGRAPHIE 529

INDEX 567

I. Index des noms propres 567

II. Index des techniques divinatoires et des notions . . 591

III. Index des termes orientaux, grecs et latins . . . 593
1. Termes arabes 593
2. Termes accadiens 602
3. Termes hébreux 604
4. Termes ugaritiques, phéniciens et néopuniques . . 605
5. Termes syriaques 605
6. Termes grecs et latins 606

IV. Index des citations coraniques 607

V. Index des citations bibliques 609

TABLE DES MATIÈRES 617